Germanistik

Studien zur religiösen Gedankenwelt in der Spruchdichtung des 13. Jahrhunderts

---

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

Von

Hans Diesenberg

aus Bonn

1 9 3 7

Buchdruckerei Ludwig Leopold, Bonn

Berichterstatter:
Professor Dr. Hans Naumann

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen Eltern

INHALT

I. Einleitung 7

II. Der Bereich der Übernatur 13

Trinität 13

Gott 17

Christus 25

Hl. Geist 32

Maria 34

Übernatürliche Mächte 42

III. Die Heilsgeschichte 46

IV. Die Ecclesia und ihre Heilsmittel 50

Die ideale Christenheit 50

Die reale Christenheit der Zeit 53

Die Heilsmittel 55

V. Der Weg des Menschen zu Gott 60

Das Bild des Menschen 60

Die Welt 64

Der Begriff der êre 65

Frau und Minne 71

Natur und Gnade 73

VI. Schlußbetrachtungen 77

VII. Literaturnachweis 82

I. Einleitung.

Es sind keine großen und überragenden Dichter, denen diese Untersuchung gilt und deren religiöse Anschauungen hier zur Darstellung gelangen sollen. Ihre Werke erregen unsere Aufmerksamkeit nicht so sehr als Dichtungen, durch ihre künstlerischen Reize, — denn diese sind im allgemeinen nicht sehr bedeutsam[1]) — sondern vielmehr dadurch, daß sie uns zeigen, was und wie gebildete Laien im 13. Jahrhundert über soziale, politische, religiöse, sittliche und geistige Fragen aller möglichen Art dachten. Der Bildungszustand einer bestimmten Gesellschaftsschicht in jenem Zeitraum spiegelt sich in ihnen. Daher ist es angebracht, sich kurz das Bild dieses Jahrhunderts zu vergegenwärtigen. Zunächst läßt sich sagen, daß es keineswegs eine Epoche stetiger und ruhiger Entwicklung ist, sondern daß es erfüllt ist von Unruhen, Spannungen, Gärungen, Kämpfen und Wandlungen. Es sieht die großen politischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen, das Ringen zwischen Papsttum und Kaisertum, den Untergang der glänzenden Stauferdynastie, die Wirren des Interregnums und den Aufgang des Hauses Habsburg. Es sieht den allmählichen Abstieg des Rittertums, das seine politische und kulturelle Vormachtstellung und sein Ansehen mit dem aufblühenden Stadtbürgertum teilen muß. Es sieht ferner den Übergang von der Romanik zur Gotik, den Beginn der Geldwirtschaft und das Wiederaufleben des römischen Rechtes. Es erlebt den Höhepunkt scholastischer Philosophie in Albertus Magnus und Thomas v. A., aber auch die Opposition der Franziskaner gegen sie. Es ist die Blütezeit mittelalterlicher Laienfrömmigkeit, auf deren Aufschwung die Bettelorden hervorragend einwirken. Denn diese letzteren sind nicht nur die Träger der Scholastik und der Mystik, sie arbeiten auch mit aller Energie an der Ausgestaltung der Volksseelsorge, vor allem in den Städten. Durch

---

1) Diese Aussage gilt natürlich nur ganz allgemein und für den großen Durchschnitt — ziehen wir doch auch einen Walther v. d. V. in unsere Betrachtung ein! Es liegt uns selbstverständlich fern zu behaupten, es seien in der ganzen Spruchdichtung keine künstlerisch hochwertigen und uns heute noch unmittelbar und lebendig ansprechenden Gebilde zu finden!

ihre Wanderprediger üben sie einen kaum zu überschätzenden Einfluß auf die geistige und religiöse Bildung und Haltung der breiten Volksmassen aus. Unter ihrer Anregung und Führung bilden sich die zahlreichen Gemeinschaften, in denen sich Laien zur Pflege des geistlichen Lebens zusammenfinden. Aber dieses Jahrhundert ist andererseits auch das der Ketzerbewegungen und der Albigenserkriege. Das Selbständigkeitsgefühl der Laien ordnet sich nicht nur der Kirche ein, sondern führt auch zur Gründung von Gemeinschaften, welche in erbittertem Gegensatz zu ihr stehen und außerhalb ihrer einen Weg zu Gott suchen. In den Ketzergemeinden, in den späteren Geißlerfahrten, den Beghinen und Begharden, den Brüdern und Schwestern vom freien Geist, zeigt sich die große religiöse Unruhe und Gärung des ausgehenden 13. und des beginnenden 14. Jahrhunderts. Alle diese Laienbewegungen, wie immer sie auch zur Kirche stehen mochten, bezeugen den tiefen Ernst, mit dem man an die Bewältigung religiöser Fragen heranging.[2]) Diese Lage ist natürlich nicht plötzlich und unvorbereitet gekommen. Auch in den vorangehenden Jahrhunderten verhielten sich die Laien nicht bloß passiv gegenüber der kirchlichen Lehrverkündigung, sondern zeigten selbständige Interessen und innere Anteilnahme. Schon im fränkischen Reich begegnen wir einem König Chilperich, der Gebete und Hymnen verfaßte und sich berechtigt glaubte, in theologische Auseinandersetzungen einzugreifen. Karl d. Gr. ging noch weiter; er berief aus eigener Machtvollkommenheit Konzilien ein und traf aus eigenem Ermessen Entscheidungen, die über die Frage der kirchlichen Organisation hinaus auch solche der kirchlichen Lehre selbst angingen. Seine Bemühungen, dem Volk eine elementare Kenntnis christlicher Lehre und christlicher Kult- und Lebensformen zu vermitteln, sind bekannt. In dem Kreis gelehrter Männer, den er um sich versammelt hatte, wurden häufig theologische und philosophische Fragen besprochen — aber dieser Kreis bestand nur zum Teil aus Klerikern. Auch in der Folgezeit bleibt das Interesse der Laien an religiösen Problemen lebendig; Gottschalks Prädestinationslehre wird nicht nur in Theologenkreisen erörtert, und später erregt der Abendmahlstreit die lebhafte Anteilnahme der Öffentlichkeit. Das 11. Jahrhunderts bringt die große cluniazensische Bewegung, die zwar zunächst nur auf Reform der Klöster

---

2) Zur Ergänzung des Bildes muß man sich vor Augen halten, daß ein breiter Strom des phantastischsten Wunder- und Aberglaubens — vor allem in den unteren Volksschichten — durch das ganze Mittelalter hindurchgeht. Ebenso darf man nicht vergessen, daß Unglaube, Skepsis und Zweifel nie ganz fehlten.

und des Klerus abzielte, die aber dann notwendig auch ihre Wirkung auf die Laienwelt haben mußte. In ihrem Gefolge ergibt sich die erste der nun folgenden und bis zum Interregnum andauernden Auseinandersetzungen zwischen Papst und Kaiser, in denen auch der einzelne Laie zu einem selbständigen Durchdenken der aufgeworfenen Fragen[3]) und einer eigenen, persönlichen Stellungnahme immer wieder gezwungen wird. Die Cluny-Reform führt außerdem zur Gründung der Orden, die bis zum Auftreten des Dominikus und Franziskus eine entscheidende Rolle in der Erziehung des Volkes und in der Gestaltung der Frömmigkeit spielen sollten: der Karthäuser, Praemonstratenser und Zisterzienser. In diesen Orden vollzieht sich bald die Abkehr von der Strenge Clunys. Eine mildere, freudigere und optimistischere Frömmigkeit setzt sich durch. Diese schaut nicht mehr voll Furcht und Zagen auf den unerbittlichen Richter, sondern blickt vertrauend und hoffend zu dem gütigen, menschenfreundlichen und menschennahen Vater auf. Sie kennt nicht mehr nur den in unnahbarer Majestas thronenden König und Herrscher Christus, sondern auch den leidenden, menschgewordenen Erlöser; sie verehrt mit großer Inbrunst die nie ihre Hilfe versagende Mutter des Herrn, und sie unternimmt es wieder, Gott in der Welt zu dienen. Wie eine ungeheure Kraft wirkt diese neue Frömmigkeit. Sie weckt und zündet eine religiöse Begeisterung, wie sie das Abendland in dieser Art bis dahin nicht gekannt hat. Ihre reinste Verkörperung findet sie in Bernhard von Clairvaux, ihre größte und bedeutsamste Auswirkung in den Kreuzzügen. In diesen gewinnt das junge Rittertum seine erhabene Aufgabe und Weihe im kirchlichen Raum, und aus ihnen schöpft es die Hauptantriebe zu einer eigenen Lebensgestaltung, welche eine gewisse Selbständigkeit gegenüber der Kirche kraftvoll zu wahren weiß, und welche darauf abzielt, Gott und Welt zugleich zu dienen, durch einen tätigen Weltdienst Gott wohlgefällig zu sein. In der ritterlichen Dichtung gelangt diese Lebensgestaltung zur vorbildlichen Selbstdarstellung, aber in ihr spiegelt sich auch bald wieder das Bewußtsein der ihr innewohnenden Problematik.[4]) So können wir durch die ganzen Jahrhunderte des Mittelalters hindurch eine tatkräftige und innere Anteilnahme der Laien an den religiösen Dingen feststellen. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn in höfischer, und noch stärker in nachhöfischer Zeit eine religiöse Dichtung entsteht, welche nicht mehr, wie es bisher die

---

3) Es ist beachtenswert, daß diese Fragen nicht nur als politische und juristische, sondern auch als theologische betrachtet und diskutiert werden.

4) Man denke an Walthers Abschied an Frau Welt oder an seine Elegie!

Regel war, von Geistlichen verfaßt ist. In der Spruchdichtung nimmt die Behandlung religiöser Motive einen sehr großen Raum ein. Aus ihr läßt sich eine kleine „Dogmatik" herausklauben, die, wie wir sehen werden, in ihren Grundzügen mit der allgemeinen Kirchenlehre durchweg übereinstimmt, die sich in den meisten Fällen durch Nüchternheit, Klarheit und Sinn für das Wesentliche auszeichnet. Unsere Sprüche geben uns wirklich „ein poetisches speculum theologiae dieses großen Zeitraumes deutscher Geschichte, Äußerungen des religiösen Geistes unseres Volkes, mit welchen dasselbe Zeugnis gibt von der ihm zuteil gewordenen kirchlichen Bildung."[5]) Daß diese Bildung von achtenswerter Höhe ist, daß sie meist am Wesenhaften und Kernhaften orientiert ist und sich frei hält von Wunder- und Aberglauben und Phantastik, wird bei ihrer Darstellung im folgenden ohne weiteres ersichtlich werden. Wollte man die Quellen feststellen, aus denen unsere Dichter schöpften, so müßte man alles heranziehen, was damals der religiösen Unterweisung und Belehrung diente: Predigt und Unterricht, die selbst wieder auf der Schrift und den Werken der Kirchenväter beruhten. Dazu kommt der Einfluß der Liturgie, die tagtäglich Kenntnis der religiösen Wahrheiten vermittelt, auch wenn dies nicht ihre vornehmliche Absicht ist. Zu beachten ist ferner, daß manche Dichter Latein verstanden und so die Möglichkeit hatten, unmittelbar mit religiösen Schriften bekannt zu werden; für die übrigen gab es wissenschaftliche Sammelwerke in der Volkssprache, aus denen sich viel entnehmen ließ.[6]) Nicht zu unterschätzen ist auch der Einfluß der vorhergehenden deutschen Literatur. Dient doch der größte Teil der ahd. und frühmhd. Dichtung dazu, das deutsche Volk mit den Lehren der christlichen Religion vertraut zu machen! Wir können daher mit Scherer sagen: „Alle diese Gattungen, poetische Predigt, poetisches Gebet, poetische Sündenklage, sind von der geistlichen Dichtung des elften und zwölften Jahrhunderts überkommen und auf die Spruchdichtung des dreizehnten vererbt."[7]) In Einzelheiten und in der sprachlichen Formung kommt zu all dem die Einwirkung der höfisch-ritterlichen Dichtung hinzu. Wir können mithin die religiöse Spruchdichtung als Darstellung des Allgemeinbesitzes der Zeit an religiösen Kenntnissen ansehen und sie infolgedessen als ein Ganzes behandeln. Die Frage, ob dieser oder jener Spruch diesem oder jenem

---

5) Phil. Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied... Leipzig 1867, Bd. II, S. VI.

6) Vgl. R. v. Liliencron: Über den Inhalt der allgemeinen Bildung in der Zeit der Scholastik. Schr. d. Bayr. Akad. d. Wiss. 1876.

7) W. Scherer: Deutsche Studien I Spervogel Wien 1870. S. 46.

Dichter zugehört, ist in unserem Zusammenhang nicht wichtig, und Gedichte, deren Verfasser unbekannt ist, sind uns ebenso bedeutsam wie die andern, auch Leiche und Lieder werden wir gelegentlich in die Betrachtung einbeziehen, falls sie zur Klärung und Verdeutlichung beitragen können.[8]) Unsere Untersuchung erstreckt sich also vorwiegend auf das Inhaltliche der Spruchdichtung, mehr auf das Was des Denkens und Lehrens als auf das Wie des Dichtens. Wir glauben zu dieser Beschränkung berechtigt zu sein, da für die meisten Dichter nach Walther die jeweiligen Spruchtöne nichts als fertige Gefäße sind, in die jeder beliebige Inhalt gegossen wird, sodaß z. B. religiöse und Minnesprüche im gleichen Ton verfaßt sind. In den meisten Fällen fehlt die innere organische Beziehung zwischen Inhalt und Form.[9]) Daher kann eine Betrachtung der letzteren kaum etwas zur Erkenntnis des religiösen Gehalts und der Haltung eines Spruches beitragen.

Zuletzt müssen wir uns noch fragen, welchen Ausgangspunkt wir für unsere Untersuchung zu wählen haben. Es wäre naheliegend, von der religiösen Gedankenwelt der höfisch-ritterlichen Dichtung auszugehen und deren Abwandlung in der Spruchdichtung darzustellen, so wie es A. Weber jüngst für das Gebiet der Ethik getan hat.[10]) Denn die Spruchdichter sind Nachfahren der großen ritterlichen Kultur und Dichtung. Sie suchen das Idealbild, welches ihre Vorgänger von der Wirklichkeit entworfen hatten, hochzuhalten und zu seiner Verwirklichung anzuspornen. Sie fühlen sich immer noch als Lehrer und Zuchtmeister des Adels. Zugleich aber sind sie auch Vorläufer des aufstrebenden bürgerlichen Geistes und seiner Lebensäußerungen. In ihren Händen löst sich die ständische Gebundenheit der ritterlichen Ethik, eine allgemeinchristliche und allgemeinmenschliche Wertung setzt sich mehr und mehr durch. Im Bereich der Ethik läßt sich also ein regelrechter Umwandlungsprozeß verfolgen und in seinem Verlauf darstellen. Auf religiösem Gebiet liegen die Dinge etwas anders. Hier ist von vornherein eine stärkere Gebundenheit der Laien an die kirchliche Autorität, eine geringere Auswirkung der Eigenwilligkeit und Selbständigkeit anzunehmen. Die leichte Emanzipation des Ritterstandes aus der

---

8) Man bedenke auch, daß die Grenzen zwischen Lied und Spruch in der Zeit nach Walther schwer zu bestimmen sind!

9) Die gelegentlichen Wort- und Formspielereien zeigen diesen Mangel an Verständnis für den inneren Sinn der Form und die bloß intellektuelle und mechanische Handhabung derselben!

10) A. Weber: Studien zur Abwandlung der höfischen Ethik in der Spruchdichtung des 13. Jahrhunderts. Bonner Diss. 1936.

Kirche zeigt sich in der Sittenlehre bedeutend stärker als in der Glaubenslehre. Das Rittertum hat nicht in dem gleichen Maße eine eigengeprägte „Dogmatik" geschaffen, wie es eine eigene Ethik entwickelte. Gewiß, es hat in Lehns- und Minnedienst Beziehungsformen gebildet, welche analog auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, zu Maria oder zu den Heiligen übertragen werden konnten und übertragen wurden. Außerdem gibt es ein spezifisch höfisches Gottesbild in der höfischen Dichtung.[11]) Aber man muß betonen: in der Dichtung, d. h. dieses Gottesbild ist nicht das der Epoche und der ritterlichen Kultur überhaupt; und weiter: in der höfischen Dichtung, d. h. in jener, welche den höfischen Lebensraum als einen totalen ideal darstellt (Epos) oder voraussetzt (Minnesang). In solcher Dichtung erscheint die ganze Welt verrittert und höfisch stilisiert; jedwede Wirklichkeit, die in den Bannkreis dieser dort dargestellten Idealwelt tritt, erhält eine bestimmte Prägung und Umfärbung, so wie jeder Gegenstand, wenn er in den Lichtkreis eines roten Lichtes gebracht wird, selbst rot erscheint. Was in dieser Idealwelt schön, groß, erhaben und wertvoll sein soll, muß gemäß ihren Gesetzlichkeiten geformt sein. Daher kann Gott selbst in dieser Dichtung als der vollendete höfische Ritter erscheinen, der den Frauen und denen, die ihnen rechtschaffen dienen, hold ist. Wenn es aber einem Dichter vornehmlich um Darstellung seiner religiösen Ansichten oder um Schaffung eines Gebetes zu tun ist, wenn also nicht das Höfische Ausgangspunkt, Umkreis und Ziel seines Schaffens bestimmt, dann sehen wir, daß alles, Gedanke, Sprache und Bild, im Rahmen der traditionellen Kirchenlehre bleibt und nur durch die besondere Kunst des Dichters Lebendigkeit, Frische und den Reiz des Einmaligen und Neuen erhält. So ist es im Leich und in den religiösen Liedern und Sprüchen Walthers der Fall, von denen Wilmanns[12]) sagt, es sei kein Gedanke und kein Bild in ihnen, das Walther eigentümlich wäre. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Pfannmüller[13]) in Bezug auf Frauenlob, den Dichter, der am Ende unserer Epoche steht, wenn er von dessen Dichtung sagt, sie sei „Wiedergabe und Ausspinnen des durch Hörensagen, im Schulunterricht oder anderweitig Vernommenen."[14]) Was von diesen

11) Vgl. H. Naumann und G. Müller: Höfische Kultur, Halle 1929, B. Schwarz: Das Gottesbild in höfischer Dichtung. Bonn 1933.

12) W. Wilmanns: Leben und Dichten Walthers v. d. V. Halle 2. 1916, S. 239.

13) L. Pfannmüller: Frauenlobs Marienleich. Straßburg 1913, S. 26.

14) Es ist klar, daß damit über den künstlerischen Wert solcher Werke noch nichts ausgesagt ist. Strecker hat nachgewiesen, daß das „Dies irae" kaum einen einzigen neuen Zug bringt, sondern ganz auf den

beiden gilt, wird in noch stärkerem Maße von ihren Epigonen bezw. Vorläufern und Zeitgenossen gelten.[15]) Wir brauchen daher für unsere Untersuchung nicht die höfische Dichtung als direkten Ausgangspunkt zu nehmen. Es genügt, wenn wir die Spruchdichtung in sich betrachten, ihre inneren Übereinstimmungen und Verschiedenheiten beachten, wenn wir sie auf dem Hintergrund ihrer Epoche sehen und durch vergleichende Blicke auf die ihr vorangehende und die ihr folgende Zeit ihre Eigenart erhellen und verdeutlichen.

Nachbemerkung. Walther v. d. V., Reimar v. Zw., Marner, Ulrich v. Singenberg, Konrad v. W., Sonnenburg, Der Wilde Alexander und Frauenlob werden nach den im Literaturnachweis angegebenen Spezialausgaben zitiert, Herger nach „Des Minnesangs Frühling", die übrigen nach v. d. Hagen.

II. Der Bereich der Übernatur.

Trinität.

Die Lehre von der Trinität war dem Bewußtsein unserer Dichter unmittelbar lebendig und gegenwärtig. Sie sahen Gott überhaupt stets als den Dreieinigen und riefen ihn als solchen an.[16]) Die häufige Vermischung der ersten und zweiten göttlichen Person[17]) und selbst noch gewisse paradoxe Begriffsspielereien in den Mariensprüchen[18]) gründen auf dieser — übrigens als spezifisch liturgisch anzusprechenden — Haltung. Wir können sagen, daß man meist sehr schlicht und einfach

---

Schultern von Vorgängern steht (Z. f. d. A. 51). Trotzdem ist es ein großes und erhabenes Kunstwerk.

15) Über die Gruppierung der Spruchdichter vgl. R. Haller: Der wilde Alexander. Diss. Bonn 1934, S. 9 ff.

16) Vgl. Walther 6,28. 26,9 (s. Wilmanns a. a. O., S. 239) Reinmar v. Z. 6. 260. 231. Marner XIV, 8. Sonnenburg I, 1. IV, 11: 131. Henneberger III 40b 7. Konrad v. W. 32,1. Herm. Dâmen III 163b 5. W. v. Breisach II 140a 1. Rumzlant III 54b 11 usw. Vgl. auch R. Stroppel: Liturgie und geistl. Dichtung zwischen 1050 u. 1300 Ffm 1927. S. 19 über die Beliebtheit der Messe De sancta trinitate im 10. u. 11. Jahrh.!

17) Vgl. Reinmar v. Z. 258. Marner XV, 6. Henneberger III 40b 8. Tannhäuser III 48. Sonnenburg IV, 6. IV, 7. Kanzler II 397b 9. Rumzl. III 63b 1. 65a 1. Frauenlob 288, 16 usw.

18) s. unten S. 48.

über die Trinität spricht, oder besser noch, man spricht nicht über, sondern zur Trinität (in Gebeten) oder von ihr als einer selbstverständlich hinzunehmenden und vorausgesetzten Gegebenheit (in den Lehrspr.). Das Darübersprechen und -reflektieren ist eine Eigenheit welche den gelehrten Meister des ausgehenden Jahrhunderts kennzeichnet. Als Beispiel der einfachen und schlichten Haltung können wir Walther nehmen. Zu Anfang seines Leichs, der selbst als das große Eingangstor zum Werk des Dichters gelten kann, steht gewichtig und feierlich Anruf und Bekenntnis der Dreifaltigkeit Gottes, gleichsam als des Tores, welches alle Geheimnisse der Gottheit und damit der Menschheit, der Welt und des Seins überhaupt, beschließt und erschließt. Aber es bleibt bei Anruf und Bekenntnis — ein Mehr ist dem Menschen hier nicht gegeben, und Walther hatte ein feines Wissen um die menschlichen Grenzen (s. 10,1) — dann geht es gleich in das Drama des heilsgeschichtlichen und geschichtlichen Lebens. Eine spekulative Betrachtung eines Dogmas oder gar der Versuch einer rationalen Deutung und Veranschaulichung liegt Walther, dem aktiven Kämpfer fern. Er zieht die rel. Wahrheiten vornehmlich so und insoweit in Betracht, wie sie in Beziehung treten zu seinem persönlichen Leben oder zu dem öffentlichen Leben, in dem er steht und an dessen Gestaltung er so leidenschaftlich Anteil nimmt. Sein Denken entzündet sich an der lebendigen Situation des Augenblicks und zielt ab auf formende Bewältigung des Lebens, wie es sich hic et nunc darstellt. So steht selbst im Leich, der auf den ersten Blick als eine Betrachtung des objektiven und überzeitlichen Geschehens der christlichen Heilgeschichte erscheint, die konkrete Zeitsituation (Sündhaftigkeit der Christenheit und Verwirrung und Umkehrung ihrer gottgewollten Ordnung) im Vordergrund der Anteilnahme des Dichters. Die großen Ereignisse der Heilsgeschichte werden ganz und gar in Bezug auf diese Zeitlage, als der erklärende und klärende Hintergrund derselben gesehen: die aus der Erbsünde hervorgehende Macht des Bösen und Schwäche des Menschen ist die überzeitliche Ursache der zeitlichen Verwirrung; die Erlösung und alles mit ihr Zusammenhängende bietet die Möglichkeit einer Behebung derselben. Immer wieder wendet sich der Blick des Dichters von dem objektiven, überzeitlichen Hintergrund zum Vordergründigen des Augenblicks. So schon gleich am Anfang: „nu sende uns dine lêre" (3,9); und dann ertönt in rascher Folge dieses an den Zeilenanfang gesetzte „nu" (5,15. 5,39. 6,17. 6,28. 6,40. 7,16. 7,21.) und reißt den betrachtenden Blick in das Hier und Jetzt zurück. Verwirrung, Kampf, Not und Gnade der Zeit steht im Vordergrund, das große Drama der Heilsgeschichte mit

seiner Verwirrung und Gnade bildet den Hintergrund. Die übrigen Stellen, an denen bei Walther die Trinität vorkommt, gehen nicht über Erwähnung, Erinnerung, Anruf oder Bekenntnis hinaus. Eine besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang noch dem Magdeburger Weihnachtsspruch zu. Hier erscheint Irdisches im Licht und Bild des Ewigen. Das Ewige dient dazu, dem Irdischen höchste Erhöhung und letzte Weihe zu verleihen: König Philipp wird im Bilde der göttlichen Dreifaltigkeit,[19]) die Königin im Bilde Mariens geschaut. Großartiger und kühner hätte Walther den Vogt Gottes nicht in göttliche Ferne und Unerreichbarkeit rücken können! Ob wohl sonst irgendwo in jener Zeit Majestas, Glanz, Größe und Sinn der deutschen Kaiseridee größer und erhabener zum Ausdruck gekommen ist? Man kann sich die Wirkung dieses Spruches kaum eindringlich genug vorstellen, denn sicherlich bedeutete dem Menschen einer gläubigen und in breiten Schichten noch dem magischen Weltbild verhafteten Zeit Symbol und Wort unendlich viel mehr als dem Menschen der durch die Aufklärung hindurchgegangenen Neuzeit, dem Name vielfach „Schall und Rauch" geworden ist.

Bei den meisten Dichtern der Folgezeit bleibt die Behandlung der Trinitätslehre einfach und klar, selbst bei solchen, die schon gerne ihre Gelehrsamkeit hervorkehren und allerlei paradoxen Wort- und Begriffsspielereien nicht abgeneigt sind. So beginnt der Kanzler eine neue Spruchreihe (II 388b II, 1/3), indem er in je einer Strophe in einfacher und schöner Sprache die drei göttlichen Personen anruft: den Vater preist er als Schöpfer, Erhalter und Beherrscher der Welt und alles Seienden, den Sohn als Erlöser, den hl. Geist bittet er um seine sieben Gaben. Sigiher beginnt zwei neue Töne (II 362 a 1 u. 363 a 1), wie es vielfach üblich ist, mit einem Preis der Trinität, doch verweilt er länger in der Betrachtung, und seine Sprache klingt schon mehr an Gelehrsamkeit an. In einem Marienspruch (II 363a 2. s. auch Boppe III 405b 3) benutzt er die Gelegenheit, eine paradoxe Begriffsspielerei zu treiben, wie sie die Dichter des ausgehenden 13. Jahrh. lieben: er betrachtet eingehend das Wunder, daß Gott zugleich Vater und Sohn Mariens ist (Thema aus der Theologie). Bei Reinhold v. d. Lippe erscheint

19) B. Schwarz kehrt das Verhältnis genau um, wenn sie das Gottesbild nach dem Kaiserbild geprägt sein läßt. S. a. a. O., S. 51 und noch deutlicher S. 90 „Sah Walther Gott im Bilde kaiserlicher Trinität, in der geweihten Persönlichkeit Philipps....." (Sperrung von uns). Es ist doch ein beachtlicher und nicht zu verwischender Unterschied in der Haltung, ob Gott im Bilde des Kaisers oder der Kaiser im Bilde Gottes gesehen wird!

Christus als der junge König von Sion (III 50b II), den der Vater zum Fürsten machen und dem er das Erbe geben will. Er hat Boten in die Christenheit gesandt und lädt alle zu seinem Gastmahl ein. Die seinem Rufe folgen, wird er zu Rittern machen, sie werden teilhaben an seinem Erbe, der hl. Geist verleiht ewiges Leben, „himel unde heben von vröuden muoz erkrachen". Es ist das Bild einer Schwertleite an einem deutschen Fürstenhof, welches der Dichter in der ersten Strophe beschwört. In den beiden anderen Strophen erscheint Maria als die Königin von Sion, die ihre „Dienstleute" zu Fürsten machen will. Der Ton dieses Gedichtes ist feierlich, pathetisch und eindringlich. In seinem Ernst, seinem Pathos und seiner Bildhaftigkeit erinnert es an Walthers Lied vom jüngsten Tag (21,25) und an den Sionsspruch des Wilden Alexander (105,1). Hier spricht kein Lehrer, der bloß sein Wissen in Verse bringt, sondern ein Dichter, der in großen Bildern lebendig schaut und in gewichtiger Mahnung seine Stimme erhebt. Die Gelehrsamkeit der späteren Meister wirkt sich in dem hier zu behandelnden Zusammenhang dahingehend aus, daß man nach dem Vorbild der Theologen[20]) Analogien zur Dreifaltigkeit aus dem natürlichen Seinsbereich aufzuweisen sucht. So findet sich bei dem Meißner (III 103a 2) der Vergleich mit Wasser, Schnee und Eis, oder mit einem dreifach geflochtenen Strick oder Reis (III 100a 5. Ebenso Konrad v. W. 32,5. Boppe II 380a 13. Regenboge III 354b 5. Frauenlob 287). Rumzlant (II 368b 2) sucht in nicht gerade klarer Weise einen Vergleich mit Kreis, Linie und Winkel zu geben, und in einem unechten Marnerspruch aus dem 14. Jahrh. (XIV, 18a) erscheint die Sonne als Sinnbild, da sie zugleich Hitze, Feuer und Licht habe. Frauenlob, der doch so sehr zum Dunklen, Rätselhaften, Paradoxen und oft selbst zum Spielerischen neigt, bringt nur eine einzige derartige Analogie (287). Er leitet zwei neue Töne (348 u. 389) mit einer einfachen Anrufung und Lobpreisung des dreifaltigen und menschgewordenen Gottes ein; in Spruch 235 benutzt er, wie auch sonst oft, scholastische Termini („drî forme an einer substantîe"). Sonst finden sich keine Spekulationen und Grübeleien über das Trinitätsgeheimnis in seinen Sprüchen.

---

20) Man denke an Augustins Analogia Trinitatis in der menschlichen Seele mit ihren drei Kräften intelligentia, memoria, voluntas.

Gott.

Am Anfang der mittelhochdeutschen Spruchdichtung, bei Herger (nennen wir den unbekannten Dichter einmal so!) steht gleich einer der einfachsten und schönsten geistlichen Sprüche:

Wurze des waldes
und grieze des goldes
und elliu apgründe
diu sint dir, hêrre, künde:
diu stênt in dîner hende.
allez himeleschez her
daz enmöhte dich nicht volloben an ein ende.
(M. F. 30, 27.)

Spätere Dichter kramen vielfach ihre „wissenschaftlichen" Kenntnisse aus, um in umständlicher Aufzählung von allerlei Wundern, welche dem „tumben leien" vielleicht ganz unbekannt sind, die Größe der Allmacht und Allwissenheit Gottes möglichst eindringlich vor Augen zu führen. Man spürt dann oft auch eine gewisse eitle Selbstgefälligkeit aus den Worten des Dichters heraus. Er ist offensichtlich froh, daß der Hinweis auf das unendliche Wissen Gottes ihm Gelegenheit gibt, nebenbei auch das eigene endliche Wissen zu zeigen, welches immerhin die Ehrfurcht und Achtung der minder gelehrten Zeitgenossen verdient. Herger weiß seinen Zweck durch einfachere Mittel zu erreichen und wirkt dadurch unmittelbarer, echter, wahrhaftiger. Keine eitle Selbstgefälligkeit stört in seinem Spruch die Reinheit des Empfindens. Er wendet sich den naheliegenden Wirklichkeiten des Heimatbodens zu, dem Wald, den Erzgängen und den Abgründen der Gebirge. Dort findet er genug des Wunderbaren, Geheimnisvollen und Symbolhaften, um seinem ehrfürchtigen Staunen vor der Größe dessen Ausdruck zu geben, der alles dieses erkennt und umfaßt. Der Wald mit seiner majestätischen Schönheit und Pracht, mit seiner unverwüstlichen Lebenskraft und Lebensfülle, mit seinem unentwirrbaren Wurzelwerk, welches in die Tiefe der Erde und zu ihren Geheimnissen führt, ist in sich schon ein unbegreifliches Wunder und Rätsel. Aber er ist mehr als das, er ist zugleich in der unlösbaren Verflechtung seines Wurzelwerks, durch die jeder einzelne Baum in das Ganze fest verflochten und gebunden ist, großartigstes Symbol menschlicher Existenz überhaupt. Ein ebenso unergründliches Rätsel ist das Gold. Aus den Tiefen der Erde hervorgeholt, kündet es von den Geheimnissen dieser Tiefe, scheint es magische Kräfte in sich zu bergen, sodaß es eine der schick-

salhaft wirkenden Kräfte im Leben der Menschen geworden ist. Selbst eine unbegreifliche Macht, sind die höchsten Symbole irdischer Macht — Zepter, Reichsapfel und Krone — aus ihm gefertigt. Der lebendige Organismus des Waldes wie das tote Metall — beide aus der Erde aufsteigend und ihre Geheimnisse ahnen lassend — sind selbst dunkles Rätsel und zugleich Künder und Symbol einer Fülle von anderen, tieferen Rätseln. Diese einfachen Dinge sind in sich selbst, wie in ihrem tiefen Symbolgehalt, auch dem einfachen Menschen zugänglich. In einfachen Wirklichkeiten erscheint das Wunder und das Geheimnis und führt hin zu dem, der alles dieses schaut und trägt. Dem Menschen aber bleibt nichts als das Staunen, welches Anfang der Weisheit ist, und das gläubige Vertrauen. Einfach und großartig zugleich sind Sprache, Gedanken und Haltung in diesem Spruch, welcher somit ein in sich abgerundetes und einheitliches Ganzes von großer Schönheit ist.

Das Gottesbild Walthers und seine religiöse Haltung ist von B. Schwarz[21]) ausführlich dargelegt worden. Dem, was dort an Tatsächlichem festgestellt wird, haben wir nichts hinzuzufügen, möchten jedoch die Beurteilung dieser Tatsachen etwas anders vollziehen. Tragen wir zunächst einmal die einzelnen Züge des Waltherschen Gottesbildes zusammen, so wie Schwarz sie durchaus zutreffend herausgestellt hat: Gott ist der „ebenaere", „alle Ordnung, alles Maß kommt von ihm," er ist der messende, wägende Gott, dem die alte Stabreimpoesie den Namen „metod" gibt (Schwarz a. a. O. S. 47). Er ist „der Schöpfer, der den weiten Raum erfüllt", er ist größer als der Höllenfürst, hat Macht über Gute und Böse, er ist unendlich. „Ganz der Zeit entsprechend ist es (das Gottesbild Walthers) streng geformt und dabei doch geheimnisvoll-unerforschlich: Einheit und Dreiheit zugleich." Gott ist der große Mittelpunkt, von dem „alle Fähigkeit und alles Können, kurz alles Sein" stammt (a. a. O. S. 48). Er ist der gerechte Richter und soll die Gerechten von den Ungerechten scheiden. Er ist der eifernde und zürnende Herrscher, wie er wohl „nach kluniazensischem Vorbild gesehen sein" mag (a. a. O. S. 49). Und weiter: Gott als der Himmelskaiser, „als staufischen Kaiser, als Herrscher des Imperium mundi." (S. 50). Nachdem Schwarz diese Einzelzüge des Waltherschen Gottesbildes herausgestellt hat, fährt sie fort: „.... ohne die Zeit wäre dieser Gott nicht möglich, aber ohne W. trüge er andere Züge, hätte er nicht das Wesen dessen, der ihn in kaiserlicher Gestalt vor sich sieht." (S. 51). Wir möchten den Anteil der höfischen Zeit als solcher an der Ausprägung dieses so dargestellten Gottesbildes nicht

21) B. Schwarz a. a. O., S. 46 ff.

so hoch einschätzen. Denn betrachtet man die oben genannten Einzelzüge, so stellt man fest, daß diese zu dem konventionellen, überzeitlichen Gottesbilde des Christentums im germanischen Raum überhaupt gehören. Bei Walther findet sich die ganze Polarität dieses Gottesbildes: er sieht einerseits den mächtigen Herrn und Gebieter des Kosmos, der die Könige der Erde nach seinem Willen einsetzt, dessen Maße alles menschliche Erkennen überschreiten, der „unseren sinnen unbereit" ist, zu groß und zu klein zugleich (10,1), er sieht den eifernden und zürnenden Richter, aber andererseits nennt er ihn auch „der barmunge urspringe" (7,36), kennt er ihn als den Geber aller Gaben, der uns aus dem Nichts schuf, als den gütigen Vater, der seinen Sohn sandte, uns zu erlösen, der immer wieder Reue und Sündenvergebung schenkt und dem Menschen hilft, seine Huld zu erlangen. Im Grunde ist dies die zu jeder Gottesvorstellung überhaupt gehörige Polarität des Tremendum und Fascinosum (R. Otto), wie sie der Dichter der „Summa Theologiae"[22]) schon lange vor Walther in die Worte faßt: „er ist kunic keysir alwaltic / undi vatir woliwillic", und welcher auf Seiten des Menschen die Haltung entspricht: „zi dû daz wir hinnin / beidî vorchtin undi minnin." Innerhalb dieses Spannungsbereiches können natürlich Schwerpunktverlagerungen stattfinden, und eine solche vollzieht sich tatsächlich auf der Wende des 11. zum 12. Jahrh. Von der Überbetonung des Tremendum in der Cluny-Zeit schlägt das Pendel zurück zum Fascinosum, und dieser Umschlag geht in der Theologie so gut wie in der ganzen Frömmigkeitsentwicklung vor sich. Seine Hauptträger sind die neuen Orden der Zisterzienser und Prämonstratenser, in Bernhard v. Clairvaux erreicht er fast schon wieder seinen äußersten Punkt. Dieser Umschwung kommt den Entwicklungstendenzen der anhebenden höfischen Kultur entgegen und ist mit ihnen gleichläufig, er ermöglicht erst die spätere Herausbildung eines spezifisch „höfischen Gottes", wie er bei Hartmann und wohl auch hinter Walthers Minneliedern erscheint. In den Sprüchen und rel. Liedern Walthers aber herrscht das traditionelle, kirchliche, polare Gottesbild vor, und was den persönlichen Anteil des Dichters an dessen Ausprägung angeht, so stimmen wir hier mit Hauck überein, wenn er sagt: „So individuell alles bei ihm (Walther) ist, so ist es doch nur die Vollendung eines Typus."[23])

---

22) A. Waag: Kleinere deutsche Gedichte des 11. u. 12. Jahrh. Halle 2. 1916, S. 17, Z. 25 ff.

23) A. Hauck a. a. O., IV, S. 942; vgl. auch J. Fasching: Beiträge zur Erklärung d. rel. Dichtungen Walthers v. d. V. Germ. XXII u. XXIII, dazu

Gehen wir nun auf die übrigen Spruchdichter nach Walther ein. Wir können a priori annehmen, daß sie nicht weniger von der kirchlichen Tradition abhängig sein werden. Wir werden ihre Aussagen und Vorstellungen auf einige wenige Grundvorstellungen zurückführen, um dann an kleinen Eigenheiten und Variationen die Besonderheiten eines Dichters oder zeitgeschichtliche Wandlungen aufzuzeigen.

Am häufigsten wird Gott gesehen als der allmächtige und allwissende Schöpfer und Herr alles Seienden, dem man sich in Staunen und Ehrfurcht beugt und in gläubigem Vertrauen naht. So ist er bei Reinmar v. Z. (7) „aller guoter dinge ursprinc .... aller wîte unt aller lenge ein umbegânder rinc .... aller hoehe ein dach .... aller tiefe ein endelôser grunt." (Ebenso Sonnenburg IV, 6. Ringenberg I 339a 3. Meißner III 97a VII, 2. III 102a 4). Diese Ausdrücke stammen aus scholastischer und mystischer Tradition und finden sich immer wieder in mittelalterlicher Dichtung bis in die Spätzeit hinein im „Ackermann aus Böhmen".[24]) Ähnlich wie Walther Gott aus aus dem Schlaf wecken will (33, 25), ruft Reinmar ihn an, seine Kraft und Macht zu zeigen und „von Stoufen Vriderîche" zu widerstehen (143). Er nennt Gott den „alten und neuen Christ"; alle Kreaturen, Himmel und Erde, Tag und Nacht, die Elemente und die Engel — alles ist seiner anfangs- und endlosen Macht unterworfen. Aber diese Macht hat für den Menschen nichts Erschreckendes, sondern ist erst recht Grund zum Vertrauen auf den milden Herrn.

Wie ganz anders behandelt der Marner (XXIII, 3) den gleichen Gedanken. Bei ihm wird Gott der große Magier, der kraft seines unendlichen Wissens alles beherrscht. Er ist der Meister, dem alle Wunder kund sind, er kennt „eclipsis" und Wandel des Mondes und der Sonne, Zahl, Art, Name und Breite der Sterne, Weite und Umkreis des Himmels, der Erde und des Meeres. Und dieses Wissen verleiht ihm eine magische Gewalt, läßt ihn wie einen großen Zauberer erscheinen: „er bindet übliu geister, er viurfrâz, stahel kiunder munt, er berges slunt, swenn er beginnet wüeten .... sich mugen vor im hüeten der donreschûre strâle heiz ... ân schaden daz mer er eines in sich trunke[25]) ...." Weit überraschender, fremdartiger und vorzeitlicher noch als Walthers „versteintes" Gottesbild[26]) ragt diese Vorstellung in die

Perquin: De teolog. gedachtenwereld van Walther v. d. V. Neophil. 14. 1929.

24) Vgl. Z. f. d. A. LXXII, S. 220 Anm. und entsprechende Anm. bei Roethe: Reinmar v. Zweter.

25) Vgl. die Kraftproben Thors, Snorra Edda, Gylfaginning 45/46.

26) Schwarz a. a. O., S. 50.

sonst so klare Luft der rationalen Spruchdichtung hinein. Sinnlich-primitiv, ganz fremd und fast schaurig ist dieser Gott, mehr ein großer Dämon. Wir haben hier einen jener seltenen Fälle, wo die primitiv-magische Haltung, wie sie im Mittelalter in den unteren Volksschichten lebendig war, eine Spiegelung in der Spruchdichtung findet. Die Ehrfurcht vor dem Wissen als einer Macht durchzieht die ganze Spruchdichtung und nimmt zu mit der Verbreitung bürgerlicher und scholastischer Bildung. Aber selten wird das Wissen so als magische Macht gesehen wie hier. Etwas von jener Scheu, mit der man jahrhundertelang dem Wissenden begegnet ist, und wie sie sich sehr deutlich in unseren Märchen und Sagen spiegelt (Faust!), lebt in diesem Spruch. Trotzdem ist die Grundhaltung die eines gläubigen Vertrauens, da dieser „große Magier" doch der ist, der alltäglich mit „Vater" angeredet wird. In I,2 beschreibt Marner die Größe Gottes bedeutend herkömmlicher, nüchterner und konventioneller.

In ruhig fließender Rede preist Sonnenburg den ewigen und dreieinigen Gott, seine „magenkraft" (= Majestas Domini), seine Schönheit und Meisterschaft, seine Güte und volle Tugend (I,1. ähnlich IV, 6. IV, 7. Kanzler II 388b II,1. Süßkint v. Trimberg II 259a III,1. Walther v. Breisach II 140a I, 1,2. Rumzl. III 63b VII, 1). Oder er preist ihn als den Geber aller Gaben, der selbst Ketzern, Juden und Heiden gibt und damit das Geben des Gutes um der Ehre willen gerechtfertigt hat. (Ein besonderes Anliegen der Fahrenden!) Rumzlant ist der Meinung, daß Gott gelobt sein will und deshalb die Schöpfung schuf (III 60b 4. III 65a VIII, 1.). Als Herrn aller Wunder und in sich selbst wunderbar wird Gott bei dem Meißner gepriesen. (III 92a 2.). Wie ein Lehnsherr der gesamten Schöpfung erscheint er (III 94a V, 1.), allen Kreaturen verleiht er Lehen, Könige und Kaiser fürchtet er nicht, die ganze Schöpfung aber fürchtet ihn, „der megede kint." Er ist der hohe König und Schöpfer, mit seinen drei Fingern Weisheit, Gewalt und Erbarmung hält er alles: in Weisheit hat er alles gemacht, seine Gewalt übersteigt, seine Erbarmung nährt alles, was lebt (III 97b 3.). Von besonderem Interesse ist III 93b 9. Es ist dies ein Preisspruch auf den allmächtigen Meister und Wunderwirker, dessen Wunder niemand auch nur zur Hälfte erfassen kann, den Herrn über Tag und Nacht, über Tod und Leben. Diese Gedanken sind herkömmlich und so auch bei den übrigen Dichtern zu finden. Doch enthält der Spruch zwei Zeilen, in denen der Einfluß der Mystik unverkennbar sein dürfte, und die eine ganz andere Haltung zeigen, als sie sonst üblich ist. Der Dichter redet Gott an mit „du nihtes iht unde ihtes niht". In

der übrigen Spruchdichtung wird Gott im wesentlichen doch immer noch von menschlichen Vorstellungen aus begriffen; man spricht ihm alle Vorzüge und Fähigkeiten des Menschen im unendlichen Maße zu, und alle Beschränkungen des Menschen spricht man ihm ab. Er ist unfaßbar, weil er als das Unendliche das Maß unseres endlichen Erkennens überschreitet. Hier drückt der Dichter einmal aus, daß er absolut jenseits der menschlichen Erkenntnis und Vorstellung überhaupt ist.[27]) Er ist ein Ichts des Nichts und ein Nichts des Ichts. Der Dichter benutzt die charakteristischen Mittel der Mystik, Dialektik und Paradox, um Gott als den „ganz Anderen" anzusprechen. Dies ist der äußerste Gegensatz zu dem primitiv-sinnlichen Gottesbild, wie es bei dem Marner auftauchte.

Wir haben nun das Bild Gottes als des ewigen, unendlichen und allmächtigen Schöpfers und Herrschers, des allmächtigen Weisen und Meisters gesehen; als weiser König und königlicher Weiser wird er von den Dichtern vorgestellt, als Inbegriff aller Macht. Die Unendlichkeit seines Wesens läßt ihn dem Menschen unendlich fern sein, die Unendlichkeit seiner Güte aber macht ihn nah und vertraut. Wir wenden uns nun den Sprüchen zu, in denen eine Seite des Gottesbildes vorwiegend betont ist und greifen zunächst die heraus, welche Gott als den Gerichtsherrn darstellen, der den Menschen unerbittlich zur Rechenschaft zieht. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist bei Marner (I, 1) wie das eines Eigenmannes zu seinem Herrn gesehen. Der Mensch muß zur gegebenen Zeit seinen Zins (d. h. seine Seele) „bei Hofe" abgeben und soll früh genug dafür sorgen, daß er die Zahlungsfrist einhalten kann, denn ein starker Winter steht ihm bevor, der „in Sorgen alt und im Alter grau" macht. So wie die Ameise im Sommer ihre Speise für den Winter sammelt, so soll der Mensch gute Werke aussäen, daß er dereinst ernten und den Zins zahlen kann. Aus der bäuerlich-feudalen Sphäre sind die Bilder und Vergleiche dieses Spruches genommen. Die Sorge vor dem Tod und dem Gericht Gottes ist ernst und eindringlich und lastet schwer auf dem ganzen Leben, bleibt aber doch gemäßigt. Gott ist wohl der hohe und strenge Herr, aber er ist nicht furchtbar. Von jener schon fast der Verzweiflung nahen Furcht, welche etwa das „Dies irae" durchzittert, ist hier nichts zu spüren. Die Grundhaltung ist die einer ernsten Sorge, aber keineswegs die der Angst. Durch die Sorge hindurch zieht sich das Vertrauen auf die Gerechtigkeit des Herrn, welche die treue Pflichterfül-

27) Thomas v. Aquin Summa contra G. 1,5 Gott = „aliquid supra id quod cogitari potest."

lung seines Eigenmannes belohnt. Ebenso wie der Marner sieht Br. Wernher (II 232b 3) den Tod als die unerläßliche Fahrt an Gottes Hof und fordert auf, sich rechtzeitig zu dieser Reise zu rüsten. Jeder soll sich einige barmherzige Begleiter suchen, „die im vür angest helfen vür." Hier fällt zwar das Wort „Angst", aber diese Angst selbst ist in dem Spruch nirgendwo zu verspüren, das Vertrauen auf die Geleitsleute (Maria und Johannes) hat sie vollständig überwunden. Eigenartig zwiespältig ist das Nebeneinander von Furcht und Vertrauen in dem fünfstrophigen Spruch Regenbogens III 354. Er klagt in bewegten Worten seine Furcht vor dem „starken himelvürsten", vor den „drei himmlischen Degen". Der Tod ist ihm ein Krieg, den er gegen Gott auszufechten hat. Gott will ihn schlagen und fordert schwere Pfänder. Die Waffen, die die Welt verlieh, versagen vor ihm, es bleibt zuletzt nichts als ein leinenes Tuch. (Ein beliebtes Motiv!) Für seine Fahrt „gen Oberlande" muß ein Priester ihm die Waffen Gottes geben (= Sakramente), und eine Jungfrau (Maria) muß ihn die unbekannten Wege geleiten. Maria soll ihn außerdem mit ihren Waffen (= ihren Tugenden) vor den Schlägen Gottes beschützen. Neben der großen Furcht vor dem hart strafenden dreifaltigen Himmelfürsten steht das Vertrauen zu Maria, welches sich am Ende in einer Bitte an den gekreuzigten Gott durchsetzt. Sigiher berichtet (II 363b 4) vom Gastmahl des Belsazar und beschwört das Bild des Alten, „der Got ie hiez und iemer eweklichen rihtet mit gewalte .... er kan noch lezzen, reht als er in (Belsazar) valte."

In allen diesen Sprüchen ist von Gott (oder Christus) als dem strengen und zu fürchtenden Richter die Rede, aber dieser Richter flößt nicht Grauen und Angst ein, denn er richtet gerecht und nicht willkürlich. Sein Gericht bereitet eine ernste und lastende Sorge, welche aber begleitet ist vom Vertrauen in seine Gerechtigkeit und Güte. Der strafende Richtergott, dessen Bild in der Clunyzeit so stark lebendig war, ist noch da, aber er hat mildere und sanftere Züge gewonnen, es herrscht gleichsam ein ruhiges Gleichgewicht zwischen dem „vorhtin undi minnin". Die Mâze, welche das eigentliche Lebens- und Gestaltungsprinzip der höfisch-ritterlichen Kultur und Dichtung, der romanischen Kunst und der Liturgie ist, erweist auch hier ihre formende und ordnende Kraft.

Viel zahlreicher als die Sprüche, welche Gott als den zu fürchtenden Herrn und Richter zeigen, sind diejenigen, in denen er als der gütige, dem Menschen allzeit nahe erscheint. Froh preist der Truchseß von St. Gallen, Ulrich von Singenberg, den Geber aller

Gaben (18) und den milden Gott, der ihn reicher mit irdischen Gütern gesegnet hat als seinen Meister Walther v. d. Vogelweide (5). In den dem Tannhäuser zugeschriebenen vier Bußsprüchen (III 48) steht die Gnade und Barmherzigkeit des süßen (!) Vaters und Kristes im Vordergrund des Bewußtseins, das Vertrauen auf die Gnade überwiegt bei weitem vor der Furcht. Wie einem milden Fürsten singt Regenboge (III 347b 6) dem König Sabaoth und dem werten Krist als dem, der ihm alles gegeben hat, und der ihn nach dem Tode vor Armut bewahren soll. Kelin (III 21a 6) fordert auf, vom Gut zu lassen und Gott zum Freund zu nehmen. Gegenüber der Unbeständigkeit der Welt erinnert Stolle an die ewigen Freuden und nennt die Lobpreisung der Güte Gottes als ein Mittel zur Sündenvergebung (III 4b 7). Bei Herm. Dâmen ist Gott ausschließlich der gütige und gnädige Freund der Menschen (III 164b 1) und Trost der Sünder (III 165a 3), „gnaden rîche ist er unt gnaden vol" (III 163b 5). Das Erlebnis der Barmherzigkeit, Gnade und Güte des „süßen" Gottes ist gerade bei ihm besonders stark. Ähnlich ist es in den Sprüchen eines unbekannten Dichters im Anhang des Heidelberger Freidank (HMS III 468q VII), in denen auch vorwiegend die Allmacht der Gnade besungen wird, welche vom Menschen nichts als Reue, Demut, reine Gesinnung und guten Willen verlangt. Bei Rumzlant (III 61b 2) gibt Gott seiner Massenîe „lere, saelde und êre", er ist rein, klar und wandels vrîe (das kann ebenso von Maria und von einer höfischen Dame gesagt werden!), der Mensch soll stets seine Güte bedenken. Seine Barmherzigkeit ist immer noch größer als aller Menschen Sünde (II 367b 3). Wenn er uns nicht mehr hülfe als wir es verdienen, so müßten wir viel Leid und Kummer ertragen (III 67b 2). Er ist der „süße Gott,.... die volle Gruft der Gnaden und aller Güte...." (III 67a 1). (Vgl. auch Meißner III 86a 1 „Got aller saelden anevank.... vater aller barmunge.... künec aller rehtikeit.... aller güete ein über vlüzzik brunne"). Bei Frauenlob ist Gott ganz der edle, süße, zarte (207 u. 6), der alle liebt, welche ihn in der rechten Weise minnen, vor Sorgen und Leid beschirmt; er will, daß die Gerechten ihn um alles anflehen. Er ist der Schöpfer aller Dinge, die tröstliche Himmelsspeise, der allmächtige König, der Vater und der Sohn, der Dreieinige, „ein êwic hôchgelobter list" (1). Er selbst „nennet sich vernunft.... er ist der guoter dinge ursprinc" (397). Er ist „Samsons starker got gedrîet", der für uns dreifaltiglich sein Blut vergoß (390); der Herr der Natur, welche nur schafft, was er zuläßt (231). In einem dreistrophigen Spruch verteidigt Frauenlob mit ziemlicher Eitelkeit und Selbstgefälligkeit die Lehre, daß Gott unerschaffen,

der Teufel aber ein Geschöpf Gottes sei (277—79). Auch hier bezieht der Dichter wieder eine Reihe typisch höfischer Epitheta auf Gott: er ist „hübesch unde minniclich", „zart und alsô kluoc", „wer sach ie schoener bilde", „der zarte minniclîche got", „er ist wol geschaffen" (278). Bei keinem anderen Dichter ist die Tendenz zur höfischen Stilisierung so stark ausgeprägt wie bei Frauenlob.

Fassen wir zusammen: die ganze Polarität des Gottesbildes ist in der Spruchdichtung vorhanden, das Fascinosum und Tremendum, beides ist da. Aber unverkennbar ist, daß das erstere sowohl der Quantität als auch der Intensität nach überwiegt und den Vorrang behauptet. Gedanken und Sprache der Dichter sind in erster Linie von der Kirchenlehre aus bestimmt, doch finden sich vielfach Epitheta und Ausdrücke, die aus der höfischen Dichtung einen eigenen Klang mitbringen und dem jeweiligen Spruch dadurch eine gewisse höfische Färbung verleihen, die mit der kirchlich-dogmatischen Grundfärbung eine eigentümliche und reizvolle Mischung eingeht.

Christus.

Die Tatsache, daß Gott im Bewußtsein unserer Dichter überwiegend als der Dreifaltige lebendig war, hatte bestimmte Folgen für das Christusbild in der Spruchdichtung. Auf eine derselben haben wir schon aufmerksam gemacht: die Person des Vaters wird mit der des Sohnes gleichsam in eins gesehen, man beginnt einen Spruch mit einer Anrede an den Vater und fährt unvermittelt mit einer auf Christus bezüglichen Wendung fort oder umgekehrt. Wenn man „Gott" oder „Christus" sagt, meint man meist den Vater und den Sohn (und den Geist) zugleich. So erscheint nicht nur die Schöpfung, sondern auch das Leben und die besonderen Taten Christi, also Menschwerdung (s. Reimar v. Z. 6), Leiden (Frauenlob 390) und Auferstehung (Rumzl. III 54b 11) als Werk der Trinität. Keines der großen Ereignisse im Leben des Herrn wird isoliert für sich betrachtet, sondern nur im Zusammenhang des großen Heilswerks, innerhalb dessen es erst seinen vollen Sinn und seine wahre Bedeutung erhält. Entsprechend wird die Gestalt Christi nicht in der beschränkten Erscheinung eines isolierten Augenblickes gesehen, sondern von der Ganzheit seiner Person und seines Seins. So, wie hinter der Krippe das Kreuz, hinter dem Kreuz Glanz und Jubel des Ostertages und die Herrlichkeit der Parusie steht, so sieht man in dem „Krippenknaben" zugleich den allmächtigen Herrn und Schöpfer, den leidenden Erlöser, den auferstandenen Triumphator

und den in der Herrlichkeit des Himmels thronenden Weltenrichter. Damit ist zwar die Herausarbeitung eines anschaulichen, plastischen, fest und bestimmt umrissenen Christusbildes erschwert, aber ebenso ist einer zu stark oder vorwiegend gefühlsmäßigen Einstellung die Grundlage entzogen. Eine Haltung, welche darauf abzielt, das Menschliche, Rührende, Erbauliche etwa der Geburt oder des Leidens Christi abgesondert und in sich zu betrachten, ist in dieser Gesamthaltung unmöglich. Wollen wir diese letztere näher kennzeichnen, so geschieht dies am treffendsten, wenn wir sie „dogmatisch" und „liturgisch" nennen. Allerdings muß betont werden, daß diese dogmatisch-liturgische Haltung nicht die einzige ist, die wir in der Spruchdichtung finden. Sie bestimmt gleichsam nur den Grundton des größeren Teiles der auf Christus bezogenen Sprüche, Ausdrücke oder Redewendungen, aber sie setzt sich nicht immer rein durch. Zu ihr gesellen sich Elemente der höfischen Dichtung mit ihrer Neigung zur Verfeinerung und Verzierlichung, und auch die didaktische Absicht und die Gelehrsamkeit der bürgerlichen Meister ist alles andere als liturgisch. Doch betrachten wir nun die Dichtungen selbst.

Einfach und anspruchslos sind die der vorwaltherschen Zeit angehörigen Hergerstrophen. Sie künden wie die ahd. Dichtung der Frühzeit von dem gewaltigen und starken Christ, der in der Weihnacht geboren ward und den alle Schöpfung außer dem Teufel preist (MF 28, 13). Sie berichten von seiner Marter und Erlösungstat (30, 13) und preisen schließlich den Auferstandenen als den „König aller Kaiser", den „Vater aller Weisen", der seine Schöpfung erlöste und zur Hölle niederfuhr, „sînen kinden ze trôste". Diese Sprüche sind kurze, ganz unpersönlich und objektiv gefaßte Erinnerungen an die wesentlichen und allgemein bekannten Wahrheiten der christlichen Lehre, es sind keine Preis- oder Gebetssprüche, aber sie sind auch nicht eigentlich lehrhaft, dazu sind sie zu knapp und gedrängt. Sie weisen nur hin auf etwas, das alle schon wissen, und rufen es stichwortartig ins Gedächtnis zurück, aber sie malen nicht aus. In ihrer Knappheit und Herbheit erinnern sie an die frühmittelalterliche Malerei, welche auch stärker auf den symbolischen und geistigen Gehalt und Ausdruck einer Linie, Form oder Farbe ausgeht, als auf die sinnenfällige und voll herausgearbeitete Schönheit derselben.

Ein eigentliches und persönlich geprägtes Bild des Erlösers findet sich auch nicht in den Sprüchen Walthers. Dieser begnügt sich meist mit einer bloßen Erwähnung der Person oder Taten Christi, und dabei bleibt es. Man spürt wohl, daß ihm die dogmatischen Gegebenheiten

lebendiges geistiges Eigentum geworden sind — der Ausfahrtsegen bezeugt eine vertraute Nähe zum menschgewordenen Gott — aber eine persönliche Färbung zeigt sich kaum. Das ist immerhin auffällig bei einem Dichter, der sonst — auch in Sprüchen — mit allersparsamsten Mitteln aufs treffendste unvergeßliche Gestalten und Situationen in ein Bild zu bannen weiß. Walthers Leich zeigt schließlich ganz und gar die eingangs als dogmatisch-liturgisch gezeichnete Haltung. Er nennt Christus den König (4,8), preist ihn als das Lamm Gottes, als den, der „unseren Tod zu Tode schlug" und uns von Evas Schuld erlöste, als den aus dem Wort erwachsenen Gottmenschen, der „von Kindes Sinnen frei" ist (5,27). Hier erinnert man sich unwillkürlich an die — zwei Antithesen zugleich enthaltende — Zeile „junger Mensch und alter Gott", mit welcher er in seinem Ausfahrtsegen Christus anredet.[28]) Vergleicht man damit die Darstellungen der Geburt Christi, wie sie sich seit dem Spätmittelalter in Wort und Bild bieten, ihre Innigkeit, Zartheit, Menschlichkeit und Gefühlsseligkeit, welche oft in rührselige Sentimentalität übergeht, dann kann man erst die Verhaltenheit, Nüchternheit und Herbheit der Empfindung und Darstellung Walthers ganz ermessen.[29]) In dieser Nüchternheit und Objektivität, diesem Freisein von allem Gefühlsbetonten, von allem, was auf Verlieblichung und Verniedlichung abzielt, berührt sich Walthers Haltung sehr eng mit derjenigen der Liturgie. (Allerdings fehlt bei ihm der strahlende Glanz, der jubelnde, hymnische Festklang, welcher gerade der Weihnachtsliturgie ihren eigentümlichen Zauber verleiht — er gibt ja auch keine eigentliche Weihnachts-Festkantate!) So läßt sich von einer einzigen Zeile aus ein bedeutsamer Unterschied in der Religiösität der Zeit Walthers gegenüber der spät- und nachmittelalterlichen Zeit aufzeigen.

Bei dem bedeutendsten Nachfolger Walthers, bei Reinmar v. Z. zeigen sich schon beachtliche Abweichungen von der Strenge und Herbheit des Vogelweiders. Er befaßt sich relativ selten mit der Person Christi. Die Vermischung der Person des Vaters mit der des Sohnes ist gerade bei ihm

---

28) S. Konrad v. W. 32, 17 „du bist ein brûner jungelinc und ein altherre grîse".

Diese Betrachtungsweise ist eine der kirchl. Lit. durchaus geläufige (s. Fasching, Germ. XII 435). Man darf auch daran erinnern, daß die höfische Dichtung keine eigentliche Darstellung des Kindes geben kann, da sie im Kinde immer den „jungen Menschen", den noch unfertigen, unausgeformten Menschen sieht, es vom Bilde des Erwachsenen und in bezug auf dieses schaut. Man möchte annehmen, daß dies mehr als nur zufällige Gleichläufigkeiten sind.

29) Vgl. auch W. Alexander 103,1.

sehr stark. Er spricht von Christus als dem „künec ob allen künegen grôz" (1), von dem gewaltigen, edlen Gott (217), von dem reinen Kind, das doch Herr über alle Herren ist (226), von dem eingeborenen Kind „durch sîner namen drie." (260). Das ist noch die gleiche objektiv-dogmatische Haltung[30]) wie bei Walther, welche auch in dem Kind in der Krippe vorwiegend den allmächtigen und dreifaltigen Gott sieht. Aber in einigen anderen Sprüchen Reinmars und noch stärker in seinem Leich zeigt sich sehr deutlich jene Tendenz zum Zarten, zur preziösen Eleganz und Zierlichkeit, welche man als Charakteristikum der hochgotischen Zeit herausgestellt hat.[31]) Wir haben oben gesehen, wie diese Tendenz sich — vor allem bei Frauenlob — in der Gestaltung des Gottesbildes geltend macht, indem viele typisch höfische Epitheta und Ausdrücke auf Gott bezogen werden, und so die Vorstellung von Gott als dem gütigen, gnädigen und milden Freund der Menschen durch den sprachlichen Ausdruck noch eine eigene und besondere Betonung und Färbung erhält. Ähnliches sehen wir vereinzelt bei Reinmar, wenn er Christus als den „süßen Trost" preist (4), als den „süßen Emanuel", die Wonne reiner Herzen und den immerwährenden Hort der Seele, als den „süezen unt vröudebaeren", der ein Menschenkind ward wie wir (15), und der der höchste Minner und der „süeze wunderaere" ist (166). In seinem Leich singt Reinmar das hohe Lied der Minne als der alles Sein durchwaltenden Gotteskraft[32]), welche zwischen den drei göttlichen Personen flutet, deren Schenk der „übersüße Gottesgeist" ist, und welche Gott zum Wunder der Menschwerdung und Erlösung trieb. Christus ist der menschgewordene Gott der Minne, die „süße Frucht", dessen „Süße" die Sünde schwächt. Wie bei vielen Mystikern dient hier die Sprache der höfisch-ritterlichen Dichtung dazu, die fascinosen Züge der Gestalt Christi besonders deutlich zu erfassen und hervorzukehren. G. Weise[33]) sagt von der Christusauffassung der gotischen Zeit: „Das Göttliche und Überragend-Majestätische, aber auch alles Heldische und Strenge, wie es in der älteren Vorstellung der Majestas Domini und des siegreichen Himmelskönigs gelegen hatte, tritt in dem Bilde Christi immer mehr zurück. Nach Bonaventura hat sich Christus nie anders als barmherzig, sanft, friedlich und hold gezeigt und ist er

30) s. auch 3 und 8—9.

31) G. Weise: Vom Menschenideal und den Modewörtern der Gotik und der Renaissance. D. V. L. G. 14. H. 2.

Derselbe: Das Schlagwort vom got. Menschen. N. Jahrb. f. Wissensch. u. Jugendbildung. 7 (1931).

32) Vgl. Frauenlobs Streitgespräch zwischen Minne und Welt, 424 ff.

33) a. a. O., Vom Menschenideal ..... S. 181 f.

niemals schreckenerregend oder erzürnt gewesen." Die Hergerstrophen und Walthers Sprüche und sein Leich stehen gleichsam noch am Anfang dieser Entwicklung. Sie kennen sowohl den Herrn und König als auch den leidenden Menschen und haben weder übergroße Distanz zu dem einen noch übergroße Nähe und Vertrautheit zu dem andern. Das alte Bild der Frühzeit ist bei ihnen nicht mehr scharf und deutlich geprägt, das neue Bild ist es noch nicht, sie geben sozusagen eine Basrelief-Darstellung. Bei Reinmar zeigen sich Ansätze dazu; das neue Christusbild mit den sprachlichen Mitteln der höfischen Dichtung zu erfassen, aber es sind doch bloß Ansätze. Einige Strophen unbekannter Herkunft im dritten Band von HMS können uns sehr schön und anschaulich zeigen, wohin diese Ansätze führen. Sprache und Haltung dieser Strophen ist eindeutig die des höfischen Minnesangs, nur auf das Verhältnis des Menschen zu Gott übertragen. Dazu gesellen sich Züge der Mystik und des geistlichen Volksliedes, die ja beide wiederum in ihren Ausdrucksformen und ihrer Sprache der ritterlichen Dichtung sehr viel verdanken. Gegenüber der Zurückhaltung, Nüchternheit und Herbheit, die wir meist bei den Spruchdichtern antreffen, fällt in diesen Strophen sofort die Innigkeit, Zartheit, Verfeinerung, ja Sentimentalität des Ausdrucks auf; wir erkennen hier unverkennbar jene Züge wieder, die Weise als charakteristisch für die hochgotische Zeit anspricht. So wie der Ritter die Minne zu seiner Dame besang, so wird nun die Süßigkeit und Freude der Jesusminne besungen (III 468bb XII). „Tougen minne diu ist guot, / si kan geben hôhen muot....." (MF 3,12) erklang es in der Frühzeit des Minnesangs. Nun hören wir das gleiche in geistlicher Umdichtung: „Jesus minne die sint guot / si gent der sele hohen muot...." (III 468cc XVI, 2). Wir finden Minneklagen, in denen die Seele sich in der Sehnsucht nach Gott verzehrt, oder sich dem Schmerz darüber hingibt, daß sie ihren „herzelieben" verloren hat (III 468cc XIII u. XIV). Das Verhältnis der Seele zu Christus ist so wie das der Liebenden zum Geliebten besungen. Äußerst bewegt und schon fast ins Übermaß gesteigert ist die Gebärde der Klage und der Ausdruck des Schmerzes. Eine so starke und weitgehende „höfische" Stilisierung rel. Erlebnisse und Vorstellungen begegnet uns noch in der Mystik (Seuse) und im Volkslied, kaum aber in der Spruchdichtung. (Dort höchstens in einigen Mariensprüchen.) Wir sahen im vorigen Kapitel bei Frauenlob ähnliches, aber es handelte sich bei ihm meist um einzelne Ausdrücke, nicht aber war der jeweilige Spruch ganz und von Grund auf „höfisch" angelegt, wie es in den soeben behandelten Gedichten der Fall ist.

Wir wollen nun die einzelnen Ausprägungen des Christusbildes durch die ganze Spruchdichtung hindurch verfolgen.

Christus als der König, als der gewaltige und starke Herr der Schöpfung begegnete uns schon bei Herger.[34]) Der Henneberger nennt ihn „Kaiser aller Könige", spricht von seiner „Tugend" und „edelikeit" und weiß in gelehrter Ausdrucksweise über die Menschwerdung zu berichten (III 40a 6). Bei dem Mitteldeutschen Kelin ist er der König und Kaiser über alle Länder und Reiche und zugleich der Meister aller Meister, an dessen Kraft und Weisheit nichts heranreicht. (III 21a 5). Auch Gervelin nennt ihn „edelen künig(e)", aber er ist dem Dichter zugleich als der dreifaltige Gott bewußt, dessen Wissen und Erkenntniskraft ebenso hoch zu schätzen ist, wie seine Gewalt (III 35a 1). Es vermischt sich hier in eigenartiger Weise das aristokratische Königsbild der Frühzeit mit dem der Zeit bürgerlicher Bildung gemäßeren Bild des weisen Meisters. Die Hochschätzung des Wissens tritt neben die Ehrfurcht vor der Macht, oder besser, das Wissen wird als die eigentliche Macht gesehen.[35]) H. Dâmen preist den weisen (!) wahren Christ, der aller Wunder Meister und Schöpfer aller Dinge ist, der dem Menschen die besten Gaben seiner Schöpfung gegeben hat, und dessen Barmherzigkeit und Gnade den Sünder nicht vor seiner Gewalt verzagen lassen (III 162b 1). Großartiger und schwungvoller ist das Bild des jungen Königs von Sion, der einen glänzenden Hof hält und seine Getreuen zum Gastmahl lädt, in dem schon erwähnten Lied Reinholds v. d. Lippe (III 50b 2), oder des Kämpferjünglings, der herrscherhaft und siegverheißend zum Kampfe schreitet in dem wunderbaren Weihnachtslied (103,1) des Wilden Alexander, dessen Sionsspruch ebenfalls hier zu nennen ist als Beispiel größerer und lebendigerer Dichtung (105,1 s. a. Kanzler II 397b 9).

Wir denken an die romanische Darstellung der Kreuzigung, wenn Br. Wernher den Kaiser (Friedrich II.) daran erinnert, daß der König am Kreuz sein Herr ist, dem er Rechenschaft über seine Amtsführung schuldet (II 229b 10). Auch Stolle preist den „König der Milte", der am Kreuz sein Blut vergoß (III 4a 4). Bei Rumzlant ist Christus König, weil er am Kreuz die Krone trug, Herzog, weil er seinem Heer voranzog, und Bischof, weil er sich selbst

---

34) MF 30, 20 u. 28, 13. s. Walther 4,8 u. Br. Wernher II, 233b 4.

35) Allerdings nicht im Sinne des Baconschen Wortes „Wissen ist Macht"! Vgl. Albertus Magnus: „.... denn in der Weisheit ist Macht enthalten, nicht umgekehrt." Zit. bei St. Beissel: Geschichte der Verehrung Mariens in Deutschland während des Mittelalters. Freiburg 1909. S. 220.

opferte (III 60b 5). Realistisch und symbolisch zugleich sieht der gleiche Dichter das Leiden Christi in Spruch III 61 a 1. „Er stet ze vange mit den armen / im zer ahseln ist sin houbet geneiget, / als er sich wil über uns erbarmen; / ümbevanc unt kus er uns erzeiget...", aus dem Grunde seines Herzens fließt in voller Flut der Strom seiner Gnade, aus dem jeder trinken darf, der „siner helfe durstik" ist. Hier haben wir die starke Versenkung der gotischen Zeit, insbesondere des Mystikers, in das Leiden des Herrn. Auch die Sprache erinnert an die Mystik: geradezu auffällig ist die große Zahl der Worte, die ein Fließen und Strömen bezeichnen und das Bild einer Quelle oder eines Stromes heraufbeschwören. Der Gedanke, daß Christus seine Arme zu „ümbevanc unt kus" ausbreitet, ist ebenfalls der Frömmigkeit eines Mystikers besonders gemäß. Dieser Spruch Rumzlants ist wohl eine der eindrucksvollsten Betrachtungen des Leidens Christi in der Spruchdichtung. Selbst der unter Walthers Namen überlieferte Spruch 37,4, der schon sehr packend und realistisch ist, kann an Bildkraft, Sprachgewalt und Eindringlichkeit nicht an ihn heranreichen.[36])

Bei Rumzlant finden wir außerdem eine Eigenheit, die den gelehrten Meister der Spätzeit zeigt: die allegorische Deutung einer Tierfabel auf Christus. Er bringt die so weit verbreitete Fabel vom Einhorn, das sich, von den Jägern verfolgt, in den Schoß einer reinen Jungfrau flüchtet und sich von ihr fangen läßt (II 368 a II). Bei dem Meißner ist Christus der Pelikan, der seine Jungen nach dem Kampf mit der Schlange mit seinem eigenen Blute wieder lebendig macht (III 101 a 3). Der gleiche Dichter bringt auch den Vergleich mit dem aus dem Physiologus und aus Konrad von Megenberg bekannten Vogel Caladrius (III 92b 5). Andere Tierallegorien finden sich nicht, obwohl sie doch gerade dem Bildungsstolz der späteren Meister sehr gelegen kommen mußten. Das ist ein Zeichen dafür, daß in der Spruchdichtung im allgemeinen das Beiwerk und Rankenwerk nicht das Wesentliche und Kernhafte überwuchert.

Schließlich müssen wir noch auf einige Sprüche eingehen, in denen Christus als der zürnende und die Sünder verderbende Richter erscheint. Schon Walther bittet im Leich die Jungfrau Maria, den Zorn Christi zu besänftigen (7,21). Boppe verweilt eingehend bei diesem Gedanken; er preist die Gottesmutter als Helferin und bittet um ihre Fürbitte an jenem Tage, an dem Christus seine Wunden und Marterwerkzeuge vorweist und „in großem Zorne" Gericht halten will.[37])

36) S. a. Frauenlob 4.

37) III 407 a 9. S. a. Reinmar v. Z. 260. Marner XIV,9. XV,8. Regenboge

Ebenso wird bei Konrad von Würzburg das Blut Christi für die Sünder nicht zum Zeichen des Heils, sondern zur Anklage und zum Zeichen des Verderbens.[38]) Maria erst erwirkt Barmherzigkeit, indem sie ihre Brust vorweist und um Gnade bittet (ein beliebtes Motiv). Dieses Bild des strafenden und zornigen Christus wird als dunkler und drohender Hintergrund aufgestellt, von dem sich die Barmherzigkeit und Fürbittkraft der Mutter nur um so heller und trostreicher abhebt. Es ist sozusagen Christus in eine ungeheure und furchterweckende Ferne gerückt, um das Verhältnis zu Maria möglichst eng und innig zu knüpfen. Wir sehen hier deutlich, wie durch ein Übermaß der Marienverehrung das Christusbild zurückgedrängt und eingeengt wird. In diesen Zusammenhang gehört auch Rumzlants Spruch II 369 b 3—5, in welchem der Traum des Nabuchodonosor nicht auf die Weltzeitalter gedeutet wird, sondern auf den Menschen, der in der Taufe lauter wird wie Gold, dann aber immer mehr in Sünde versinkt, bis sich der Stein (= Christus) aus dem Berg (= Maria) löst und ihn zermalmt.

Zuletzt seien noch einige einfache an Christus gerichtete Preis- und Gebetssprüche angeführt: Marner XIV, 8. Kanzler II 388 b 2. Meister Sigiher II 362 a 1. Wizlaw von Rügen III 79 b 6. Meister Ruediger III 32 und der Meißner III 86 a 1. III 98 b 5. Der letztere betont, daß die Geburt Christi eine Erfüllung der Weissagungen alttestamentlicher Propheten ist (III 94 b 2). Frauenlob mahnt Christus an seine 5 Wunden und bittet um 5 Gnaden (421). Alle diese letztgenannten Sprüche zeigen nichts Besonderes und Eigenartiges, manche von ihnen verdanken ihr Entstehen wohl überhaupt nur der Sitte, den Anfang eines Tones mit einem Lobpreis Gottes zu beginnen.

Hl. Geist.

Die Zahl der Sprüche, die sich an die dritte göttliche Person wenden oder etwas über sie aussagen, ist äußerst gering. Die wenigen vorhandenen Beispiele zeigen außerdem keine große, schöpferische und persönliche Gestaltung. Es mag dies an der Sprödigkeit des an sich schwer faßbaren Themas liegen, zudem lag der Schwerpunkt der Frömmigkeit woanders: war doch schon die menschlichem Empfinden und

---

III 354 VI,1. Sonnenburg IV,11. Konrad von Würzburgs Leich. Henneberger III 40 b 8. 9. Rumzl. II 367 I. Frauenlob 290. Anonym III 467 a 1.

38) 32,31. S. a. Br. Wernher II 227 a 1. Ulr. v. Singenberg 17. Dazu die Gerichtsdarstellungen in der bildenden Kunst.

Verständnis viel leichter zugängliche Gestalt Christi hinter derjenigen des Vaters und Mariens zurückgetreten.

Überraschend und auffällig sind 2 Stellen in Hartmanns Erec:

Mit dirre rede si kâmen
dâ sî messe vernâmen
von dem heiligen geiste:
des phlegents aller meiste
die ze ritterschefte sinnent
und turnieren minnent. (662 ff.)

und die zweite Stelle:

Mit froun Enîten er kam
dâ er messe vernam
in des heiligen geistes êre,
und vlêget got vil sêre
daz erm behielte den lîp. (8636)[39])

Die erste Stelle steht so bei Christian von Troyes, ist also eine Übersetzung Hartmanns.[40]) Die zweite jedoch steht nicht bei dem Franzosen, sondern ist von dem deutschen Dichter besonders eingefügt, ein Zeichen, daß es ihm wichtig und bedeutsam war. Nach dem Vorbild des französischen Dichters macht also Hartmann den heiligen Geist zum besonderen Schützer der in den Kampf ziehenden Ritter, denn in beiden Fällen steht Erec ein Kampf unmittelbar bevor, für den er sich die Gnade Gottes erbitten will.[41]) Sowohl bei dem französischen als auch bei dem deutschen Dichter sehen wir also das Bestreben, von den Wirklichkeiten und Eigentümlichkeiten des ritterlichen Lebens aus ein diesem eigentümliches Verhältnis zur dritten göttlichen Person zu gewinnen. Es ist dies ein schönes Zeugnis dafür, wie das Rittertum bestrebt ist, alles und jedes nur von der ihm eigenen Lage und Lebensweise aus zu erfassen und zu prägen, wie alles Allgemeine einbezogen wird in die besondere ritterliche Lebensformung, die gerade damit ihren Ganzheitscharakter erweist.

In unseren Sprüchen ist von einer solch spezifisch ständischen Haltung keine Rede. Die Kirchenlehre und ihre Formulierung ist tonangebend. Wir wollen daher nur kurz die Aussagen und Ansichten unserer Dichter anführen. Herger bittet den hl. Geist, ihn von der Macht des Teufels zu befreien (M. F. 29,6). Ähnlich bittet Walther, ihm

39) Ähnlich Iwein 6587.
40) Iwein 6587 ebenso!
41) Walther nennt das Kreuzheer „des heilegeistes her" (78,3).

die Sinne zu „berihten", da er aus eigener Kraft nie und nimmer zur Erfüllung des seiner Natur widersprechenden Gebotes der Nächsten- und Feindesliebe kommen kann.[42]) Im Leich preist er den hl. Geist als „daz minnefiur" (6,19), als den Spender wahrer Reue, der mit seiner „süezen fiuhte" ein dürres Herz erlaben kann. Auch Reinmar v. Z. hat erlebt, daß der Mensch die Gebote Gottes nur mit Hilfe der Gnade erfüllen kann und preist den Geist als Spender derselben (10). Im Leich nennt er ihn den „übersüßen Minneschenken", der die Minne Gottes bekannt macht und durch Taufe und Reuetränen von Sünden befreit. Boppe sagt in Anlehnung an Mos. I,2, daß der Geist Gottes vor der Schöpfung über dem „See der Minne" schwebte und die „barmunge" umfaßt hielt, welche ihn dann selbst bezwang (II 384 b VI,1). Der Kanzler bittet (II 389 a 3) um die sieben Gaben, unter denen er auch die Milte nennt (bezeichnend für den fahrenden Dichter!). Der Meißner bittet um wahre Reue und rechtes Erfülltsein durch den heiligen Geist, da der Geist des Menschen dem Fleisch zu nahe sei (III 100 a 5). Frauenlob spricht von dem „vrône geist, der alle wunder machet" (389). H. Dâmen endlich räsoniert über das größte Wunder, welches seiner Ansicht nach darin bestand, daß der hl. Geist zur Zeit des Erdenlebens Christi zugleich im Vater, im Sohn und in Maria gegenwärtig war (III 165 a 2). Daran schließt sich die gewöhnliche Bitte um Sündenvergebung und rechte Erfülltheit an. Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß die Dichter hier ganz und gar von der kirchlichen Tradition abhängig sind und kaum etwas Eigenes bringen.

Maria.

Wenn von der religiösen Spruchdichtung im allgemeinen gilt, daß sie aus dem Erbe einer großen und reichen Tradition schöpfen konnte und schöpfte, daß sie Wohltat und Last eines solchen Erbes auf sich nehmen mußte, so gilt dies in besonderem Maße von den Mariensprüchen. Man kann wohl sagen, daß die marianische Lehre im 13. Jahrhundert in ihren wesentlichen Punkten schon ihren Abschluß erreicht hatte. Die Geschichte der Marienverehrung führt in die Zeit zurück, in der die griechische und die römische Kirche noch vereint waren. Namen wie Augustinus, Ambrosius, Anselm, Petrus Damiani, Bernhard von Clairvaux u. a. m. kennzeichnen wichtige Abschnitte dieser Geschichte. Im fränkischen Reich finden im 8. und 9. Jahrhundert ein-

42) 26,3 s. a. 76,22 „vil süeze waere minne / berihte kranke sinne".

gehende Erörterungen mariologischer Probleme statt, zahlreiche Predigten und lateinische Dichtungen vermitteln vor allem den gelehrten Ständen die notwendigen Kenntnisse der marianischen Lehre. Im 11. und 12. Jahrhundert sind Zisterzienser und Praemonstratenser unermüdlich tätig, der Verehrung der allerseligsten Jungfrau einen weiten Raum im Volksglauben und in der Volksfrömmigkeit zu schaffen. Franziskaner und Dominikaner setzen ihr Werk im 13. Jahrhundert fort und führen es zur höchsten Blüte. Kreuzzüge und höfischer Frauendienst führen der Verehrung der himmlischen frouwe neue Impulse zu.

Eine reichhaltige Mariendichtung, welche aus der griechischen in die abendländisch-lateinische Poesie strömte und sich seit dem 11. und 12. Jahrhundert in die nationalsprachliche Literatur der einzelnen christlichen Völker verzweigte, bestand also schon, als unsere Spruchdichter auf den Plan traten. Benrath sagt von dieser Dichtung: „... die Beiworte und Schilderungen der Person Marias, die Charakterisierung und Lobpreisungen ihres Werkes sind zum größten Teile schon in der griechischen Lyrik fertig geprägt.... und von hier aus in die lateinischen Darstellungen herübergenommen. .... aus dem nun in lateinischer Form festgestellten Schatze von Beiwörtern und Schilderungen Marias und ihres Wirkens schöpfte die religiöse Lyrik der Kulturvölker seit dem 11. und 12. Jahrhundert wie aus einem unerschöpflichen Brunnen."[43]) A. Salzer hat die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters zusammengestellt und hat dabei auch die Spruchdichtung berücksichtigt.[44]) Wir beschränken uns hier darauf, die hauptsächlichsten Gedanken und Motive unserer Dichter herauszustellen.

Die grundsätzliche Haltung der Dichter und überhaupt der damaligen Zeit zur Gottesmutter hat Stolle sehr klar und treffend dahingehend formuliert: „Swer sie des manet, daz sie Kristum reine maget gebar, / unt daz ir lib an neheiner missewende wart gewar, / des sit gewis, der wirt gelost, / ob er in engestlichen noeten waere. / ....Swer si der vröude (über die Auferstehung Christi) dikke mant, der machet sich von sinen sünden bloz." (III 1 b 3). Bei Henneberger sagt Christus zu Maria: Der Sünder „la sich riuwen, unde lobe dine

43) K. Benrath, Zur Geschichte der Marienverehrung. Theol. Studien und Kritiken 1886. S. 248.

44) A. Salzer, Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters, mit Berücksichtigung der patristischen Literatur. 7 Progr. des Obergymnasiums Seitenstetten 1886, 1888 bis 1893.

hohen werdikeit: / swie daz er mich erzürnet hat, ich wil verkiesen uf in min herzeleit" (III 40 b 9). Dies ist der Glaube, der unsere Dichter bei der Abfassung ihrer Sprüche beseelte. Wer die Jungfrau preist und sie an ihre Vortrefflichkeit und Auserwähltheit erinnert, an ihre Tugenden und Verdienste, ihre Freuden und Schmerzen und an die Geheimnisse, die mit ihrer Person und ihrem Leben verknüpft sind, der kann ihrer Hilfe im Diesseits wie im Jenseits sicher sein. Aus dieser Einstellung erklärt sich die große Zahl der Sprüche, die nichts weiter sind, als aneinandergereihte Lobpreisungen und „Mahnungen" dieser gekennzeichneten Art.[45]) Grundstruktur und Grundgedanken all dieser Sprüche sind im wesentlichen stets gleich. Daher wirken sie auf die Dauer eintönig und ermüdend. Sie sind eben in erster Linie als Gebete geschaffen worden, nicht aber aus einem künstlerischen Ausdruckswillen heraus; sie sind zunächst Mittel zum Zweck, Mittel der Heilserlangung. Ihr Inhalt war durch die Lehre der Kirche verpflichtend festgelegt; mit den Formulierungen und Formeln, in denen sich dieser Inhalt darbot, war dank ihrer Herkunft aus Bibel und Gottesdienst, aus den Kirchenvätern und der kirchlichen Tradition, die ganze Würde und Gewichtigkeit eben dieser Tradition verbunden, sie besaßen infolge dessen eine viel größere „Kraft" als etwaige, der Persönlichkeit des Dichters entsprungene originale Bildungen.

Betrachten wir nun den Inhalt unserer Sprüche. Da die Mutterschaft Mariens Grundlage ihrer Verehrung ist, versteht es sich von selbst, daß sie überaus oft mittelbar oder unmittelbar erwähnt wird.[46]) Doch finden sich auffällig wenig Sprüche, welche ausschließlich oder vorwiegend der Betrachtung dieses Geheimnisses gewidmet sind. Unter diesen ist einer des Reinmar v. Z. (16) besonders bemerkenswert, weil hier — im Gegensatz zu der sonst gerade bei dieser Gelegenheit üblichen objektiv-dogmatischen Betrachtungsweise — das Bild der liebenden und sorgenden Mutter menschlich nahe, anschaulich und innig dargestellt wird, wie es sonst in der Spruchdichtung nicht mehr zu finden ist. Schon das folgende Gedicht Reinmars (17) ist wieder ganz und gar eine Spekulation über die heilsgeschichtliche Bedeutung der Geburt Christi.

---

45) Reinmar v. Z. 232. 234. Marner XIII,1. XIV,8 XV,1. Sigiher II 360 a I. 363 a 2. Hardegger II 134 a 2. Konrad v. W. 32,36. Boppe II 381 a 17. Stolle III 1 a 1. Rumzl. III 55 b 1 u. 2. Meißner III 88 b 1. Gervelin III 35 a 2. Ruediger III 32. Anonym III 467 a 2. Frauenlob 286. 291. 326. 349. 389.

46) Vgl. unten S. 47 ad „Menschwerdung".

Recht zahlreich sind die Sprüche, in welchen die Erhöhung Mariens über jegliche Kreatur besungen wird. Bei Walther fallen schon (allerdings nicht in Sprüchen) die Ausdrücke „maget ob allen mageden" (4,37), „himelfrowe" (5,26), „künegin ob allen frowen" (77,12). Reinmar v. Z. feiert die Jungfrau als Herrin über die Engel, über Erde und Himmel;[47]) „Got der geschuof nie niht sô clâr, / sin überliuhte ez allez ...." sagt er von ihr (14). Sonnenburg preist Gott wegen der unzähligen Ehren und der hohen Würde, die er ihr zuteil werden ließ, „al dîner wîsheit wunderwerc hâstû volbrâht an ir" heißt es dort (IV,7. S. a. IV, 36.). Von Ewigkeit her war sie „mit Gott in der Gottheit" und ist von ihm über alle Schöpfung derart erhöht worden, daß es ihm wohl anstand, seine Menschheit von ihr zu nehmen.[48]) Gleicherweise singt Stolle ihr Lob (III 1 a 2); er sagt, daß ihr nichts gleicht und daß nichts dem Menschen so helfen kann wie sie, fügt aber dann der größeren Korrektheit wegen vorsichtig hinzu: „ane got eine".[49]) In einem unechten Marnerspruch (XIV, 18 c) fällt der im 13. Jahrhundert allgemein gebräuchliche Titel „kaiserliche Maid".[50]) Immer und immer wieder preisen die Dichter die Vortrefflichkeit, Schönheit und Vollkommenheit der Gottesmutter und suchen in möglichst gesteigerter Sprache ihrer Begeisterung Ausdruck zu geben. Dabei gebrauchen sie gelegentlich Wendungen, welche, für sich betrachtet, eine Gleichsetzung Mariens mit Gott bedeuten.[51]) So geht Kelin sicherlich sehr weit, wenn er sagt: „Got gotheit an sie hienk", und auffällig ist es auch, wenn er sich dann mit zwei Bitten an sie wendet, welche sonst gewöhnlich an Gott oder speziell an den hl. Geist gerichtet werden: „Berihte al mine sinne ... unt daz ouch werde daz herze min / vol diner waren minne."[52])

---

47) 21, ähnlich Meißner III, 109 a 1 und Marner XIV, 18 f.

48) IV,9. S. a. Dâmen III 160 a. 160 b. Boppe III 406 a 5.

49) Diese Einschränkung auch sonst öfter: z. B. Sonnenburg IV, 10 Z. 109.

50) S. Boppes Marienpsalter III 405 ff. Str. 2. 3. 4. und 6.

51) Nach Benrath (a. a. O., S. 197 f. 208. 222.) führt auch die Entwicklung des Dogmas zur Gleichsetzung von Maria und Christus, bezw. zur allmählichen Ersetzung des letzteren durch die erstere und weiterhin zu einer Gleichsetzung von Maria und Gottvater. Demnach sind bei den großen Kirchenschriftstellern die Vorbilder für die bei unseren Dichtern gefundene Tendenz zur Übersteigerung schon zu finden, sodaß es sich also hier nicht um einzelne, aus dem zu großen poetischen Schwung zu erklärende Übertreibungen handelt, sondern um Zeichen einer der Marienverehrung überhaupt anhaftenden Neigung.

52) III 20 b 4. S. a. Frauenlob 328,8: „nu sende uns dîne lêre daz wir beschouwen dort dîn êweclîchez leben." Und 290,4: „Wan dû wol

Die Mitwirkung Mariens bei der Erlösung drückt der Marner folgendermaßen aus: „Von dîner liebe wart versüent der alte zorn“[53]) und in XII,1 läßt er die Freuden des Himmels von der Gnade Gottes und Mariens bewirkt sein.[54]) Hardegger sagt in seinem Weihnachtsspruch (II 135 a 5), Christus solle seiner Mutter helfen, daß ihre Gewalt uns von Sorgen frei mache. Weiterhin bittet er sie anläßlich politischer Wirren, daß sie durch ihre Gnade die gestörte Ordnung wiederherstelle (II 136 a 9). Walther v. d. V. appelliert bei derartigen Gelegenheiten stets an Gott als den Herrn der Weltordnung; wir kennen die große Zahl seiner Sprüche, in denen er ihm die Not der Zeiten klagt und Hilfe erbittet. Darf man es als Zeichen einer Verlagerung des Schwerpunktes der Frömmigkeit ansehen, wenn zwei Generationen später in solchen Fällen die „himelfrouwe“ angerufen wird? Unbegrenzt war das Vertrauen in ihre Macht. Boppe preist sie als Gebieterin über jegliche Kreatur (III 405 b 2). An sie wandte man sich, wenn man den Zorn des göttlichen Richters fürchtete.[55]) Denn „Sie hât den starken Got uns überwunden, daz sîn gewalt ist sô von ir gebunden, daz er niht wan genâde biutet“ (Reinmar v. Z. 17), sie hat Gewalt über den, „der alle Dinge geschaffen hat“.[56]) Er versagt ihr nichts, hat er doch selbst gelobt, ihre Bitten zu gewähren.[57]) So wendet man sich immer wieder an sie und bittet um Bewahrung vor Sünde und Schande, vor der Gewalt Satans und den sündhaften Neigungen der eigenen Natur, vor der ewigen Verdammung und vor Sorgen und Nöten der Zeit. An alle Lobpreisungen und „Mahnungen“ schließt sich zuletzt eine dieser Bitten an,[58]) welche in vielen Sprüchen der hauptsäch-

alliu dinc vermaht.“ Weiterhin Boppes Psalter III 405 a 1 ff., besonders 1,15: „La din gnade werden schin und gib uns wise lere.“ Außerdem Anonym III 467 a 1 Z. 11.

53) XIII, 2 s. a. XV, 8 und Reinmar v. Z. 218,5. Regenboge III 354 b 5: „Diu al dis' welt ernerte“. Bei Reinmar v. Z. (2) geht die Initiative zur Menschwerdung Christi sozusagen von Maria aus, welche an Gott ihre Boten (= Tugenden) sendet.

54) Ähnliche Nebeneinanderstellung Gottes und Mariens bei Walther 6,3 und 8,3. Reinmar v. Z. Leich 233.

55) Vgl. oben S. 31 f.

56) Sonnenburg IV,8. S. a. Walther 78,33. Rumzl. II 367 a 2. Frauenlob 327 und 328.

57) Marner XIV,9. XV,8. Stolle III 6 b 18.

58) Außer den schon genannten Sprüchen: Br. Wernher II 19 b 6. Marner XV,1. XV,19 a. Ringenberg I 339 a 4. Dâmen III 166 b 10. Reinmar v. Z. 218. 226. Sonnenburg IV,11. Stolle III 6 a 14. 7 a 19. 8 a 24. Regenboge III 346 a 11. Meißner 303 b 1. Anonym III 467 a 1 und 2. Frauenlob 20. 285. 289 u. 327.

liche Inhalt ist. Es gibt nur wenig Gedichte, welche keine ausdrückliche Formulierung einer solchen Bitte um Hilfe und Fürbitte enthalten.

Zuletzt seien noch einige Redewendungen erwähnt, in denen sich theologische Auseinandersetzungen und Lehrmeinungen oder Formen kirchlicher Frömmigkeit spiegeln. In den Diskussionen der Theologen spielte zeitweise die Frage nach der Art und Weise der Empfängnis und Geburt Christi eine große Rolle. Wenn bei unseren Dichtern der Gedanke geäußert wird, daß Maria Christus durch das Ohr, im Wort empfangen habe und daß sie ihn ohne Schmerzen geboren habe,[59]) so ist dies ein Nachhall von schon jahrhundertelang vorgetragenen Meinungen. Ebenso verhält es sich mit der schon bei Augustin und Ambrosius so geläufigen Antithese Eva — Maria (oder Eva-Ave), die auch bei unseren Dichtern gelegentlich auftaucht.[60]) Fast als eine eigentümliche Wendung und Übertragung des augustinischen Gedankens der felix culpa kann man es ansprechen, wenn Reinmar v. Z. sagt: „Unt waer der sünder niht gemaht, sô waer dîn vröude cleine ..." (259. Ähnlich Frauenlob: „Entaeten wir, du waerest nie: dîn heil gar an uns stât. Sît daz wir dich gehoehet hân, so hoehe, vrouwe, ouch uns." 328. S. a. Rumzl. II 367 a 2.) Die Erinnerungen an die Freuden und Schmerzen Mariens[61]) sind kirchlichen Gebeten und Gebetsformen (Rosenkranz) durchaus geläufig. Ein Spruchzyklus nach Art eines Marienpsalters findet sich bei Boppe (III 405 a 1 ff.). Reinmar v. Z. bringt eine Versifizierung des zu seiner Zeit schon volkstümlich gewordenen „Ave Maria" (22) und 235—239 die ebenfalls sehr beliebte Deutung des Namens der Jungfrau (M = mediatrix, A = auxiliatrix. R = reparatrix, I = illuminatrix, A = adjutrix.).

Auf das Verhältnis der Mariensprüche zum Minnesang im einzelnen einzugehen, würde hier zu weit führen. Wir müssen uns auf einige ganz kurze Hinweise beschränken. Beispiele dafür, daß das Verhältnis des Menschen oder Gottes zu Maria im Bilde eines Verhältnisses hoher oder sogar niederer Minne gesehen wird, finden sich sehr ausgeprägt bei Reinmar v. Z. (19 und 20) und bei Sonnenburg (I,2).

Die beiden letztgenannten Sprüche könnte man geradezu als unbeabsichtigte Parodien bezeichnen. Reinmar v. Z. (20) überträgt Formen,

59) Walther 5,23. 5,35. 36,35. Reinmar v. Z. 226. Sonnenburg IV,35. I,2. Boppe III 405 a 1 ff. Meißner III 109 a 1. Wizlaw v. R. III 78 b 2. Guotaere III 42 a 5. Frlb. 389, 12.

60) Marner XIII,2. XIV,18 b. Reinmar d. F. III 330 b 2. Rumzl. II 367 a 1. Meißner III 103 a 1 u. a. m.

61) Reinmar v. Z. 18, Sonnenburg IV,8. Meißner III 99 a 2. Frauenlob 2. 420. usw.

welche ihrem Wesen nach nur einem irdisch-sinnlichen Liebesverhältnis zugeordnet sein können, auf das wesentlich unirdische und unsinnliche Verhältnis des Beters zu Maria. Dadurch werden diese Formen sinnentleert, es klafft ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen ihnen und dem Inhalt, den sie erfassen sollen und niemals innerlich erfassen können:

Swer gerne minniclîchen lige
unt in den selben vröuden doch den sünden an gesige,
den wîse ich an ein bette, dâ er vil maneger vröude nietet sich:
Lege sich ûf sîniu baren knie
unt ruofe tugentlîch zuo der magt, diu sünde nie begie,
spreche anders niht wan: „vrouwe, durch dîne grôze güete erhoere mich!"

Wie kunde er baz geligen unt geminnen?
mac er die vrowen erwerben unt gewinnen?
diu kann wol wernde vröude machen:
ir güete vröut ie baz unt baz,
ir güete wirt sîn materaz,
sô wirt ob im ir güete sîn declachen.

Der Sprache nach ist hier von „geligen unt geminnen", ja von „bette", „materaz" und „declachen" die Rede, der Sache nach kann davon gar nicht die Rede sein. Die Worte und Vorstellungsformen, die gebraucht werden, sind nicht in ihrem eigentlichen Sinne gemeint, werden also nicht ernst genommen. Sie sind mechanisch in eine Sphäre übertragen worden, in denen sie kein Daseinsrecht haben. Hier wird nicht nur Heiliges herabgezogen, sondern auch Irdisches aufgelöst, in seiner Bedeutung umgebogen und seines Sinnes beraubt. Es handelt sich um eine bloße intellektuelle Begriffsspielerei, deren Ergebnis eine ungewollte Parodie ist. Nicht viel anders ist es mit Sonnenburgs Spruch I,2. Der Dichter droht:

„Sich, gotes tohter, wiltû mich
niht mieten, küneginne,
sô sage ich, waz ein hôher man
mit dir begangen hât:
Er nam sich dir ze dienen an
in minneclîcher minne,
er warp ez tougen wider dich;
dô taet dû, swes er bat.
. . . . . .

er was dir minneclîchen bî
. . . . . .
doch weiz ich dîner hulde drî,[62])
der dû verholne pflaege, unt was des Gabrîêl dîn bot."

Eine derartig unbekümmerte Übertragung von Formen irdisch-sinnlicher Minne in den Bereich des Religiösen[63]) ist in diesem Falle sicherlich nicht frivol gemeint, da ja die bewußt parodistische Absicht fehlt. Sie ist vielmehr Zeichen eines Mangels an Verständnis für Sinn, Funktion und Geltungsbereich einer Form. Bei Walther wären derartige Geschmacklosigkeiten völlig undenkbar. Aber nicht immer wirkt die Verwendung höfischer Termini in der Mariendichtung störend und unangemessen. Vergleicht man z. B. den Hardegger Spruch II 135 a 5 mit irgendeinem Preislied eines Minnesängers auf die Tugenden seiner Dame, so wird man die gleiche Haltung und die gleichen Ausdrücke finden, ohne jedoch peinlich berührt zu sein.[64]) Die Gleichläufigkeit der Termini des Mariendienstes mit denen des Frauendienstes ist vor allem bei Frauenlob auffällig.[65])

Doch wenn in den Mariensprüchen auch mancherlei Wendungen und Ausdrücke vorkommen, die im Minnesang von größer Bedeutung sind und von dort her einen eigenen Stimmungsgehalt und eigene Assoziationen mitbringen, so ist doch festzuhalten, daß die Grundhaltung und Grundstimmung unserer Sprüche vorwiegend von der Kirchenlehre und ihrer Formulierung, von Bibel und Gottesdienst bestimmt ist. Das, was Ehrismann zur Charakterisierung der frühmittelhochdeutschen Marienlieder sagt, trifft auch für eine große Anzahl unserer Sprüche zu: „. . . . es sind Preisgesänge zur Verherrlichung der Mutter Gottes. Die Motive sind überaus mannigfaltig, aber sie wiederholen sich immer und bewegen sich in einigen wenigen Gedankenkreisen: Eigenschaften der Mutter des Erlösers und der Himmelskönigin, Ereignisse ihres Lebens, besonders die jungfräuliche Geburt und die Verkündigung durch Gabriel und hiermit die Fülle der Sinnbilder und Beiwörter, in denen das Marienwunder verkleidet dargestellt ist. Meist macht eine Bitte

62) S. a. Boppe III 406 b 8, wo es heißt, Maria sei listiger als alle anderen Frauen, da sie nicht nur einen, sondern „drei friedel" habe.

63) Das Umgekehrte bei Frauenlobs Ausfahrtsegen (143) s. u. S. 72 f.

64) Vgl. Hardegger II, 134 a 2: „Genade, küniginne, muoter al der Kristenheit". Walther 70,22: „Genâde, frowe . . .". 55,17: „Genâde, frowe minne!" Brabanti I 17 b: „Genâde, Venus, ein künigin . . ." S. a. Boppes Psalter III 405 ff. Diese zufällig herausgegriffenen Beispiele ließen sich beliebig vermehren.

65) s. a. Boppe III 405 ff.

an die hl. Jungfrau den Abschluß.... Der Stil ist gedrängt, die Gedanken sind knapp ausgedrückt und folgen sich rasch, sodaß viel Vorstellungsgehalt mit geringem, aber bedeutungsvollem sprachlichen Material ausgedrückt wird."[66]) Bei unseren Gedichten ist gegenüber den von Ehrismann also charakterisierten Liedern noch zu bedenken, daß die engen Grenzen der Spruchform sowie die oft durchkommende didaktische Tendenz der Dichter einen ausgesprochen hymnischen Charakter nicht rein zur Entfaltung kommen läßt, wenn wir auch manche Sprüche haben, welche gleichsam Hymnen in Spruchform sind.

Übernatürliche Mächte.

Es ist bekannt, daß in der mittelalterlichen Frömmigkeit die Verehrung der Heiligen eine ganz besonders große Rolle spielte, daß sie einen Hauptanteil der Volksfrömmigkeit ausmachte. Eine Fülle von Legenden wies die Gläubigen auf die Wunder und Taten der Heiligen hin, zahlreiche Feste, Reliquien- und Wallfahrtsstätten gaben dem Glauben (und oft auch dem Aberglauben) Rückhalt und Antrieb. Wie soll man es sich erklären, daß von dieser so wichtigen und einen so breiten Raum einnehmenden Seite mittelalterlicher Religiösität in der aus der gleichen Zeit stammenden Spruchdichtung — wie wir nun sehen werden — nur ganz wenige und fast bloß zufällige Zeugnisse zu finden sind? Pescheck sagt zwar: „Vom Gebete zu den Heiligen finden sich natürlich so manche Spuren",[67]) aber er weiß dann aus der großen Fülle des Stoffes nur drei Beispiele anzuführen, die wir noch um einige wenige vermehren wollen. Betrachten wir dieselben! Der Hardegger richtet ein Gebet an die 12 Apostel und bittet einen jeden von ihnen um Gnade und Hilfe (II 134 b 3). Br. Wernher bittet Johannes den Täufer (und Maria) um Geleit zum Gericht Gottes; seine Auffassung fußt auf den Gerichtsdarstellungen der zeitgenössischen Maler (II 232 b 3). Wenn bei Frauenlob (3 und 4) Johannes und Maria unter dem Kreuz Christi erwähnt werden, so ist auch das ein bei den damaligen Malern sehr beliebtes Motiv. Eine Bitte um die Fürbitte des Heiligen ist auch nur in Spruch 4 am Ende angefügt und ist dort keineswegs von zentraler Bedeutung. Damit sind die Stellen, an denen sich ein Dichter mit der Bitte um Gnadenvermittlung an einen oder mehrere Heilige wendet, auch schon erschöpft. Bei Reinmar v. Z. (161) werden

66) Ehrismann, Literaturgeschichte II. Teil 1. S. 210.

67) Christian A. Pescheck: Der religiöse Glaube der gebildeten Laien .... S. 512.

Johannes und Paulus noch erwähnt als aus der Schar der Apostel besonders auserwählt, aber kein Gebet wird an sie gerichtet. Frauenlob nennt Franziskus und St. Augustin, um den Franziskanern vorzuhalten, sie seien von den Wegen dieser Männer abgewichen (255). In seinem Spruchzyklus gegen den Papst und die falschen Priester (235—243) fordert er Johannes auf, seine Rechte gegenüber Petrus geltend zu machen, aber von einer persönlichen Verehrung und einem an den Heiligen gerichteten Gebet kann hier nicht die Rede sein. Sehen wir einmal weiter, wie es sich mit Ähnlichem verhält.

Die Engel werden oft erwähnt, jedoch in den meisten Fällen, um Gott als ihren Herrn oder Maria als ihre Herrin zu preisen. Oder man redet von ihnen, wie man von anderen Dingen redet, ohne eine persönliche Verehrung oder ein persönliches Verhältnis zu ihnen auszudrücken. Eine Ausnahme ist Br. Wernher, der an einer Stelle die weisen Leute ermahnt, sich des Schutzes des Engels gegen die Macht des Teufels zu versichern (II 235 b 1). Stolle empfiehlt sich in einem Gebet dem Schutz Gottes, Mariens und aller himmlischen Mächte, unter denen dann natürlich auch die Engel genannt werden (III 7 b 22). Walther versagt diesen sogar seinen Gruß — den er ihnen, wie er selbst sagt, eigentlich geben sollte — weil sie nichts zur Eroberung des heiligen Landes beitragen; er kennt Michael, Gabriel und Raphael als Führer von drei Engelchören, er weiß, daß sie „Weisheit, Stärke und Arzneikunst" pflegen, aber er redet sie an wie hohe und mächtige Herren und schilt sie, wie er hohe Herren schilt, die ihre Pflicht versäumen (79,1).

Sprüche über die Freuden des Himmels hätten genügend Gelegenheit gegeben, der Phantasie die Zügel schießen zu lassen. Aber man bleibt nüchtern und zurückhaltend. Herger erzählt in einfachen Worten von dem im Himmelreich stehenden Haus mit schönen, edelsteingezierten Marmorsäulen, zu dem ein goldener Weg führt, und wohin nur der sündenreine Mensch gelangen kann (28,34 und 28,27). Sein Bild von den Himmelsfreuden ist naiv und mutet in der Einfachheit der Sprache und Vorstellung geradezu kindlich an. Bei den anderen Dichtern wird des Himmels fast nur als des Ortes der Anschauung Gottes, Mariens, der Engel und der Ecclesia Triumphans Erwähnung getan; man rühmt die aus dieser Anschauung hervorgehenden Freuden und bittet Gott um dereinstige Gewährung derselben. Bei Reinmar v. Z. (12) und Marner (XII,1) ist je ein Spruch der Betrachtung dieser so gesehenen Freuden gewidmet, die meisten Dichter verzichten selbst

auf diese knappe Ausmalung der himmlichen Seligkeit und brauchen nur ganz kurze Formeln zu ihrer Umschreibung und Andeutung.[68])

Nicht anders verhält es sich mit der Erwähnung der Hölle. Auch hier bleibt es meist bei der Erinnerung an die ewige Strafe, aber kaum findet sich eine der bei Malern und Legendenschreibern jener Zeit so beliebten phantastischen Ausmalungen jenes Schreckensortes.[69]) Herger spricht an mehreren Stellen seiner Sprüche von der „heißen Hölle", er schildert sie als Ort der Finsternis und des Unrates, an den kein Strahl des Lichtes dringt und wo die Seele sich in immerwährender Sehnsucht nach dem Himmel quält (28,20). Doch seine Darstellung ist frei von Phantastik, ja von Anschauung. Er schildert gleichsam per viam negationis. Stolle bittet Maria um Bewahrung vor der Hölle, in der immerwährendes Leid, unstaete und keine saelde sei (III 6 a 14). Zahlreich sind die Gebetsprüche, in denen der Dichter, von tiefer Sorge erfüllt, um Bewahrung vor der Macht Satans und vor der ewigen Verdammung bittet; aber es bleibt bei bloßer Nennung des Teufels und der Hölle, gelegentlich treten einige Epitheta hinzu, aber zu einer eingehenden Beschreibung der ewigen Qualen finden sich kaum Ansätze.[70]) Frauenlob bringt in einem fünfstrophigen Spruch (403—407) ein Zwiegespräch zwischen Moses und „dem höchsten Geist". Moses bittet den Herrn um einen sichtbaren Beweis für die Existenz der Hölle und des Fegefeuers. Wenn er sagt: „erzouge uns, herre, obe du helle habes: dâ triuget man uns mite..." so hört man daraus die Zweifel der Zeitgenossen Frauenlobs heraus. In der Antwort Gottes antwortet der Dichter diesen Zweiflern: er weist auf noch größere Wunder hin, auf die Geburt Christi, auf den brennenden Dornbusch, und als Beweis für die Existenz der Höllenglut führt er die heißen Quellen an, die aus der Tiefe der Erde entspringen und somit von jenen Gluten Zeugnis ablegen. Er erwähnt dann, daß Eva in der Glut der Hölle „manchen Schaden" erlitten habe, eine Beschreibung dieser Qualen wird aber auch hier nicht gegeben.

---

68) Sie bitten Gott, Christus oder Maria, ihnen zur Anschauung Gottes zu verhelfen, oder, ihnen „der engel wât" zu geben. Einige Beispiele: Boppe III 406 b 7. 407 a 9. Unverzagt III 43 a 1. Dâmen III 163 b 6. 165 a 2 u. a. m.

69) Vgl. Mechthild von Magdeburg, Brandan, Heinrich von Melk u. a. m. Rumzl. protestiert gegen diese „gar gelerten leiebaeren pfaffen / die singent, des mich wunder hat, / ob sie daz wellen gründen, / wie al der helle winkel sint geschaffen, / unt wie daz himelrich' al stat; / ... sie wellen wizzen, die sich selber affen, / daz, ane Got, kein mensche weiz: / des sint sie wan propheten." (III 55 b 3).

70) Vgl. die von Pescheck a. a. O., S. 536 ff. angeführten Beispiele!

Auch der Teufelsglaube hat kein stärkeres Echo in unseren Dichtungen gefunden. Johannes Bühler hat die ungeheuere Bedeutung dieser Seite mittelalterlichen Lebens in seiner Kulturgeschichte des Mittelalters hervorgehoben[71]) und ihr ein eigenes Kapitel gewidmet. Er sagt, die freie Sagen- und Legendenbildung um den Teufel habe das ganze Mittelalter in den Bann der Angst geschlagen. Bei unseren Dichtern ist von einem „Bann der Angst" jedoch nichts zu merken. Wohl lastet die Sorge um das Heil der Seele schwer auf ihnen. Vielfältig sind die Klagen über die List und Macht des Teufels, der durch seinen Übermut fiel, der die Stammeltern zum Ungehorsam verleitete und seitdem eine ständige Gefahr für die Menschen darstellt.[72]) Aber stärker als alle Furcht vor dem Teufel ist doch das Vertrauen auf die Gnadenhilfe Gottes, des gütigen Vaters und barmherzigen Erlösers, und auf die Macht der Fürbitte Mariens. So lassen es die Dichter bei einer Mahnung und Erinnerung an die Gewalt und List Satans bewenden und halten sich frei von jener phantastischen Ausmalung der Gestalt des Bösen und seines Wirkens in der Welt, wie sie bei den Malern, Bildhauern und Legendenschreibern jener Zeit nicht gerade selten war.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen, so können wir sagen, daß die Religiösität, die in der Spruchdichtung ihren Ausdruck gefunden hat, von der volkstümlichen Frömmigkeit jener Zeit sehr stark abweicht. Dinge, die dort einen überaus breiten Raum einnehmen[73]) und von großem Gewicht sind, sind bei unseren Dichtern peripher. Das, was im Dogma und in der Liturgie zentral ist: Gott, sein Wesen und seine Eigenschaften und sein Verhältnis zu den Menschen, das ist auch in der religiösen Spruchdichtung zentral. Die Trinitätslehre ist dem Bewußtsein der Dichter so lebendig, daß Gott fast stets als der Dreieinige gesehen wird. Die Polarität der Gottesidee ist insgesamt leicht abzulesen, doch zeigt sich die für die höfische und nachhöfische Zeit so bezeichnende Neigung zur stärkeren Betonung des „mysterium fascinosum". Wenn die Spruchdichtung der Marienverehrung einen breiten Raum gibt, so stimmt sie darin mit der Entwicklung sowohl des Dogmas als auch der Volksfrömmigkeit überein. Von all jenen Vorstel-

71) Joh. Bühler, Die Kultur des Mittelalters, Leipzig 1931.

72) S. Br. Wernher III 14 b 16. Herger 28,13. 29,6. Walther s. Wilmanns a. a. O., S. 243. Sonnenburg IV, 5 a. Boppe III 406 a 6. Ringenberg I 339 b 6. Stolle III 6 a 14. Meißner III 96 b 7—8. Wizlaw III 79 b 6. Frauenlob 277—79. 323. 242. 407. usw. S. a. Pescheck a. a. O., S. 536 f.

73) Hauck a. a. O., Bd. IV, S. 74 sagt von der Zeit um 1122—1250, daß der Teufels-, Hexen- und Aberglaube an wüster Phantastik noch zunahm!

lungen jedoch, die man mit dem Begriff „mittelalterliche Religiösität" verbindet — Aberglaube, übersteigerter Wunderglaube, magische Auffassung des Religiösen, eine alles andere überwuchernde Heiligenverehrung, Teufelsglaube, naive Phantasien über Himmel und Hölle — von all dem findet sich wenig oder nichts. Die Haltung unserer Dichter ist in den meisten Fällen objektiv-dogmatisch, nüchtern und frei von Phantastik und Subjektivismus und entspricht damit jener Rationalität und hellen Klarheit, welche die Grundstimmung der Liturgie ausmacht, und welche die führenden Dichter des beginnenden 13. Jahrhunderts ebenso auszeichnet wie die führenden Scholastiker.

III. Die Heilsgeschichte.

Schöpfung, Sündenfall, Menschwerdung und Erlösungstat Christi, jüngstes Gericht — das sind die Begriffe, in denen für den Christen die eigentliche Geschichte der Menschheit, in denen das Schicksal der Einzelnen wie das Heil und Unheil der Völker beschlossen liegt. Diese Begriffe bilden wesentliche Grundlagen einer jeden spezifisch christlichen Geschichtsbetrachtung, welche die Geschichte stets vor dem großen Hintergrund der Heilsgeschichte sieht und von dort her eine bestimmte Antwort auf die Sinnfrage erhält, eine Antwort freilich, die selbst wieder ein Mysterium enthält oder in ein Mysterium führt. Eine solche Geschichtsanschauung ist dem modernen Bewußtsein fremd, dem Mittelalter war sie selbstverständlich. Sie spiegelt sich in den Auseinandersetzungen zwischen Papsttum und Kaisertum ebenso sehr wie in den theologischen oder philosophischen Spekulationen über die Reichsidee; sie ist Grundlage eines wesentlichen Bereiches der Dichtung Walthers, um ein Beispiel aus unserem Gebiet anzuführen. Sehen wir nun zu, was und wie unsere Dichter über die genannten Begriffe denken. Pescheck hat einige Stellen zusammengestellt, an denen von der Schöpfung die Rede ist, und fand, „daß man vernünftig sich darüber ausdrückte".[74]) Mit Spekulationen über den Schöpfungsvorgang selbst befaßte man sich gar nicht. Man begnügte sich damit, Gott als den Schöpfer aller Dinge zu preisen, und betrachtete staunend das herrliche und unbegreifliche Wunder des Kosmos, dessen Geheimnisse dem

74) a. a. O., S. 476.

Menschen verschlossen sind. Man verehrte die Weisheit, Kraft und Meisterschaft, die ein solch gewaltiges Werk schuf und ihm seine Ordnung gab. Die Frage, warum Gott die Welt geschaffen habe, wurde dahingehend beantwortet, daß es zu seiner Verherrlichung geschehen sei. (Rumzl. III 60 b 4. 65 a 1.)

Einfache Erwähnungen des Sündenfalls finden sich recht zahlreich, vor allem im Zusammenhang mit Menschwerdung und Erlösung und in Mariensprüchen.[75]) Interessanter sind die Stellen, an denen eine persönliche Haltung des Dichters zu dem Dogma zum Ausdruck kommt. So spricht aus Br. Wernhers Spruch II 227 a 1 eine gewisse Empörung, wenn er bedauert, daß Eva ihre Schuld nicht allein zu büßen hatte, und daß die ganze Welt davon „noch kumber hat". In dem schon behandelten Zwiegespräch zwischen Moses und Gott bei Frauenlob (403—407) verflucht Moses den Paradiesesbaum und den „leidigen Wurm, der uns die Würde nahm" und stellt die Frage, warum Gott dies alles zugelassen habe. Die Antwort lautet: „.... ich wil noch durch si (die Welt) lîden smerzen mê, / den grimmen tôt, / dar nâch erstên: / daz mir der süeze vater mîn gebôt." Rumzl. kennt den Gedanken der felix culpa, die zwar in sich selbst böse ist, aber doch Veranlassung der höchsten Offenbarung der Liebe Gottes wurde (II 367 a 1). Der Meißner schildert in Anlehnung an die Bibel den Fluch Gottes über die Schlange, den Menschen und die Erde (III 98 b 4). Frauenlob bringt eine gelehrte Darlegung der Folgen des Sündenfalls für den Zustand des Menschen. (26). Bei Sonnenburg werden die Übel und Fehler der Welt durch die Schuld der Stammeltern erklärt (IV,5 c), und eindringlich spricht der Marner von der Zange und dem Hammer des Fluches und von „dirre werlte unfröuden kamer".[76])

Die Menschwerdung Christi ist einer der hauptsächlichsten Gedanken der an Gott und Christus[77]) oder an Maria[78]) gerichteten Gebets- und Preissprüche. Auch sie wird meist objektiv-dogmatisch betrachtet. Eine Darstellung der heiligen Nacht[79]) liegt unseren Dichtern daher fern und gelingt ihnen nur schlecht. Die Neigung zur Didak-

75) Einige Beispiele: Walther 4, 29. Br. Wernher II 235 b 2. III 13 a 3. Marner XIII, 2. XIV, 18 b. Boppe III 406 b 7. Meißner III 98 b 5. 103 a 1. Reinmar v. Z. 218. Frauenlob 15. u. a. m.

76) I,2. S. a. unten S. 63.

77) Reinmar v. Z. 15. Sigiher II 363 a 1. Stolle III 7 a 19. Meißner III 98 b 4. Frauenlob 348. u. a. m.

78) Walther 36, 31. Reinmar v. Z. 2. Marner XIV, 18 c. Konrad v. W. 32, 46. Meißner III 88 b 1 u. a. m.

79) S. Herger 28, 13. Sonnenburg IV, 28. Hardegger II 135 a 5.

tik läßt jene Beschwingtheit und jenen hymnischen Festklang nicht aufkommen, welcher der Weihnachtsliturgie ihren Zauber verleiht und welcher noch das Weihnachtslied des Wilden Alexander beseelt (103,1), sie läßt aber auch nicht die Naivität, Innigkeit und Zartheit des Volksliedes zu. Der Blick ist mehr auf die objektive Bedeutung des Geschehens gerichtet als auf das menschlich Rührende und Erbauliche. Man preist das größte Wunder, das Gott durch seine Menschwerdung bewirkte,[80]) und hebt das Paradoxe desselben hervor:[81]) der Unendliche, den kein Maß erfassen kann, geht ein in eine endliche Gestalt und birgt sich im Schoß der Jungfrau; der alte Gott wird jung; er tut einen Sprung vom Himmel auf die Erde; er ist zugleich Vater und Sohn Mariens; diese ist ihm Mutter, Tochter und Braut; Gott ist nun Vater und Bruder der Menschen geworden. „Barmunge" und „Minne" haben den allmächtigen Gott überwunden und ihn zu diesem Wunder veranlaßt.[82]) Die Darlegung dieser Paradoxa gibt den Dichtern eine willkommene Gelegenheit, ihre Gelehrsamkeit und ihre Fertigkeit in der Ausführung von allerlei Gedankenkunststücken zu zeigen. Original sind weder die vorgebrachten Gedanken noch ihre gelehrte Darlegung. Beides ist so schon seit Jahrhunderten in den theologischen Schriften zu finden und von dort aus den Laien bekannt geworden. Der Einfluß der Theologen und Scholastiker macht sich bis in die Terminologie hinein geltend: sehr deutlich z. B. in dem Spruchzyklus 231—237 des Frauenlob, wo die Menschwerdung als eine Niederlage, als ein Zerbrechen der Natur dargestellt wird.[83]) Der Henneberger sagt, daß Gott „an sich genam der formen kleit, da wir alle menschen sint genennet", und daß Gottheit und Menschheit nun „in einer forme" zu erkennen sei, wodurch der Mensch vor aller Kreatur ausgezeichnet sei (III 40 a 6). Boppe spricht von der Erhöhung und Erneuerung der Natur durch die Menschwerdung Gottes (II 380 b 14). Es gehörte schon die hohe Kunst eines Walther v. d. V. dazu, einem solchen theologischen Wissen eine große, künstlerisch hochstehende Gestaltung zu verleihen, und Walther benutzte dazu wohlweislich nicht die Form des Spruches, sondern die des Leiches. Bei vielen seiner Folger spielt jedoch die Gelehrsamkeit eine wichtigere Rolle als die künstlerische Begabung. Dies — sowie auch

80) Walther 5, 33. Boppe II 380 b 14. Reinmar v. Z. 16. 230. Rumzl. II 368 b 1. Meißner III 92 a 2. 97 a 1.

81) Reinmar v. Z. 16. 217. Sigiher II 363 a 2. Konrad v. W. 32, 46. Rumzl. III 67 b 3. Meißner III 98 b 5. Frauenlob 427. Ausartung zur bloßen Spielerei: Sonnenburg I, 12. Rumzl. II 368 b 1.

82) Reinmar v. Z. 1. 217. Leich. Rumzl. II 367 a 2.

83) S. a. Frauenlob 392.

der große Abstand zu einer volkstümlichen Gestaltung — äußert sich in der Darstellung der Menschwerdung mit am deutlichsten.

Objektiv-dogmatisch ist auch die Behandlung der Erlösung.[84]) Nur selten findet sich eine bildhafte, ausführliche und menschlich rührende Darstellung des Leidens Christi.[85]) Die heilsgeschichtliche Bedeutung des Ereignisses interessiert vor allem. Bei einigen Dichtern erscheint die „Brechung der Hölle" als das wesentliche Moment der Erlösungstat.[86]) Man preist die Minne und die Milte Gottes, die ihn zu diesem höchsten Liebeserweis antrieben.[87]) Herm. Dâmen legt die alte Anschauung dar, daß Gott die Menschheit mit seinem Blute loskaufen mußte, und gibt damit eine Antwort auf die Frage, warum Gott nicht einen anderen leiden ließ, sondern selbst sterben wollte (III 167 a 11). Sein Spruch ist ganz lehrhaft, besteht nur aus dieser aufgeworfenen Frage und der darauf gegebenen Antwort. Er ist ein Zeugnis für das lebendige Interesse der Laien an den Problemen der Theologen. Auch der Hinweis darauf, daß nur die Menschheit Christi am Kreuze starb, zeigt die Freude an den feineren Unterscheidungen der Gelehrten.[88])

Auferstehung, Himmelfahrt und andere Ereignisse im Leben Christi werden meist nur kurz erwähnt, da dies genügt, um Gott zu preisen und jeden Christen an die Bedeutung dieser Vorkommnisse zu erinnern, und mehr als das will man ja nicht.[89])

Stärkere persönliche Ergriffenheit und ernste Sorge kommt in den Sprüchen zum Ausdruck, welche angesichts der Sündhaftigkeit der Zeit, der Verwirrung und Störung der politischen und sittlichen Ordnung auf das Weltende und das jüngste Gericht hinweisen. Schon Walther entwirft ein düsteres Bild seiner Zeit und der sich überall zeigenden Anzeichen des jüngsten Tages (21,25), ebenfalls Br. Wernher (III 15 a 17) und Sonnenburg (IV,39). Doch erreichen diese letzteren nicht die Walthersche Kraft und Eindringlichkeit der Be-

84) So besonders Herger 30, 13. Anhang des Heidelberger Freidank HMS III 468q a 3. 468r b 15. 468t a 27. Walther 4, 29. Reinmar v. Z. 2. Sonnenburg IV, 16. Helleviur III 33.

85) Walther 37, 4. 37, 14 (nach v. Kraus unecht! Pescheck sagt zu diesen Sprüchen: „Gewiß eine höchst malerische Schilderung der Leiden Jesu und der mater dolorosa; man glaubt nicht, etwas vom Jahr 1200 zu lesen"! a. a. O. S. 500). Rumzl. III 61 a. Helleviur III 33 a 1. Frauenlob 3. 4.

86) Herger 30, 20. Reinmar v. Z. 3. 4. Kanzler II 388 b 2. Stolle III 4 a 4. Rumzl. III 54 b 11.

87) Reinmar v. Z. 4. Marner XIV 18 b. Sonnenburg IV, 20. Ringenberg I 341 a 14. Stolle III 4 a 4.

88) Reinmar v. Z. 4. 6. Dâmen III 164 a 8. Frauenlob 237.

89) Vgl. dazu auch Pescheck a. a. O., S. 487 ff.

schwörung; bei dem Meißner ergibt die Behandlung des gleichen Motivs nur eine trockene, lehrhafte Aufzählung (III 96 b 9—10), und auch Wizlaw v. R. versteht ganz und gar nicht, die dichterischen Möglichkeiten dieses Themas auszunutzen (III 78 a 1). Sigiher (II 362 a 2) beschwört einen Geist und schaut in einem Schwert die Zukunft: er erblickt die Zeichen des Antichrist. Reinmar v. Z. ruft diesen herbei; nach seiner Meinung sind die Christen so habgierig geworden, daß sie ihren Glauben und Christus selbst für Gold und Silber dahingeben würden (133—134). Auch an einer anderen Stelle spricht Reinmar von der Nähe des Weltendes.[90]) Das letzte Gericht stellte man sich meist als furchtbares Strafgericht Gottes über die Sünder vor. Der Hinweis auf Tod und Gericht ist eines der wirkungsreichsten Argumente der Buß- und Mahnsprüche. Wir brauchen darauf nicht weiter einzugehen, da dies oben schon genügend zur Sprache gekommen ist.[91])

IV. Die Ecclesia und ihre Heilsmittel.

Die ideale Christenheit.

Die Kirche hat sich von jeher als Gemeinschaft der von Christus Erlösten, der auf seinen Namen Getauften begriffen. In der Liturgie, welche wesentlich und in erster Linie Gemeinschaftswerk ist, hat dieses Bewußtsein seinen lebendigsten Ausdruck gefunden. Auch unseren Dichtern ist es durchaus geläufig. Dies sehen wir bei Sonnenburg, wenn er die Ehre der „weisen Gehrenden" mit dem Hinweis darauf verteidigt, daß sie Gott vor Augen haben und ihn für die Christenheit bitten.[92]) Rumzl. spricht von den Christen als den Kindern Gottes (III 63 b 1), und der Meißner nennt die Christenheit die „gemalte brût" Gottes (III 92 a 2). Ein schönes Zeugnis dieses Gemeinschaftsbewußtseins gibt uns Reinmar v. Z. in seinem Ausfahrtsegen (11): er empfiehlt sich selbst, Vater, Mutter, Bruder, Schwester, Verwandte und alle Christen dem Gebet der gesamten Christenheit und bittet um Heil für den kommenden Tag, um Bewahrung vor Sünden und vor dem ewi-

90) Reinmar v. Z. 219. S. a. Marner I,4.

91) Vgl. Kapitel „Christus".

92) I,7. Er bringt selbst einen derartigen — allerdings an Maria gerichteten — Fürbittspruch: IV,8. S. a. Frauenlob 20, 18.

gen Tod. Stolle hat einen ähnlichen Spruch, in welchem sich ein starkes Gefühl der Verbundenheit mit der ecclesia triumphans geltend macht (III 7 b 22). Die große Gemeinschaft der Christenheit galt als die von Gott gewollte Lebensordnung, welche allein in der Lage war, dem Einzelnen die Verwirklichung des Heiles zu ermöglichen. Um so notwendiger war es, daß diese Ordnung aufrecht erhalten blieb und vor jeder Verwirrung durch die Macht des Bösen gesichert war. Dafür Sorge zu tragen, war eine der Hauptaufgaben des Papstes und des Kaisers. In diesem Sinne sagt der von Wengen, Gott habe die Christenheit zwei Männern anvertraut: dem Papst, daß er die Seelen behüte, dem Kaiser, daß er Leib und Gut schirme (II 144 b 2). Oft ertönt in den bewegten Zeiten der Stauferherrschaft und während des Interregnums die Forderung nach dem reinen Papst und dem gerechten Kaiser, die einträchtig miteinander die Christenheit führen, für das Heil der Seele und das Wohl des Leibes sorgen;[93]) erbittert und scharf ist die Kritik, wenn der Amtsträger dem Amtsideal nicht entspricht oder nicht zu entsprechen scheint (Walther!). Die Kämpfe zwischen Papsttum und Kaisertum zwingen zur Parteinahme und zur grundsätzlichen Erörterung der Stellung beider Institutionen zueinander und zur Festlegung ihrer Aufgabenbereiche. Br. Wernher erinnert den Kaiser daran, daß er die Krone der Christenheit trägt, für welche Christus sein Blut vergossen hat (II 229 b 10). Daher solle er seine Pflicht tun und gerechtes Gericht halten,[94]) damit der Seele Rat werde. Die gleiche Aufforderung ergeht in Spruch III 11 b 4, in welchem es als Aufgabe des Papstes bezeichnet wird, Sünden zu vergeben und Böses mit Gutem zu vergelten. Reinmar v. Z. bringt in einem zweistrophigen Spruch (213—14) die Zwei-Schwerter-Theorie, und zwar so, wie sie im Sachsenspiegel entwickelt wird: Gott hat der Christenheit zwei gleich lange und gleich breite Schwerter verliehen; das eine dem Papst, der mit Buch und Bann zwingen kann; das andere dem Kaiser, der Gericht zu halten hat und Fundament der Christenheit und St. Peters Kämpfer ist. Nach Frauenlob hat Karl der Große dem Reich und dem Stuhl die Schwerter gegeben; aber Peter (= Papsttum) hat alle Macht an sich gerissen. Der Dichter fordert Johannes auf, aufzuwachen, sein Schwert zu ergreifen und sein altes Recht wieder an sich zu nehmen. Johannes erscheint hier als Repräsentant des Reiches, Pe-

93) Vgl. Reinmar v. Z. 223. Br. Wernher II 227 b 2.

94) Bei Rumzl. (III 54 b 9. III 57 a 9) und Henneberger (III 39 b 3) ist es überhaupt Pflicht der Fürsten, die Christenheit zu beschützen und ihr Friede und Recht zu sichern.

trus als der des Papsttums.[95]) Bei anderen Dichtern hingegen ist auch das Richteramt Sache des Papstes. So ist z. B. in Hartmanns Gregor der Papst der oberste Richter der Christen.[96]) In Hardeggers Apostelspruch heißt es: „.... Peter, der so wol gerihtes pflak ze Rome nah den rehten."[97]) Das sonst vornehmlich dem Kaiser zugesprochene Richteramt wird also hier als dem Papste zustehend betrachtet. Damit erscheint dieser als der eigentliche Herr der christlichen Gemeinschaft. Als solchen sieht ihn z. B. der von Wengen (II 144 a 1 u. 144 b 2). Er fordert Priester und Laien auf, ihn zu ehren, seinen Geboten und seiner Lehre zu folgen. Denn Gott hat ihn uns zum Vater gegeben; er kann lösen und binden; überaus groß ist seine Gewalt „was er gebietet, das will Gott, er will denjenigen dort ehren, der ihn (den Papst) hier ehrt." Infolgedessen ist die Christenheit verloren, wenn sie ihn „von seinem Recht vertreiben läßt." Aber dieses Recht des Papstes ist unlösbar verbunden mit seiner Verpflichtung gegenüber der göttlichen Ordnung und dem göttlichen Willen. Kommt er dieser Pflicht nicht nach, so setzt er sich selbst ins Unrecht und mißbraucht seine Gewalt. Die Scheltsprüche gegen Papst und römische Geistlichkeit und die Erörterungen über Gültigkeit und Tragweite des Bannes zeigen, daß man sich dieser Doppelheit von Recht und Pflicht der kirchlichen Amtsträger wohl bewußt war.[98])

So wie der Papst besitzt auch der Priester eine hohe Würde und Gewalt, welche ihm als Spender der Sakramente und Verkünder der Lehre zukommt.[99]) Sein heiliges Leben und sein Gebet[100]) rettet vor der Hölle, in seinen Händen wandelt sich das Brot in den Leib des Herrn, er gibt „Würde, Ehre, Freude dort und hier". Daher sollen ihm alle Christen Ehre erweisen. Den gleichen Gedanken führt Frauenlob

---

95) 336. S. a. 337. Wie Frauenlob zu dieser Gegenüberstellung eines — wenn man so sagen darf — „petrinischen" und eines „johanneischen" Christentums kommt, ist schwer zu sagen. Man könnte wohl vermuten, daß es sich hier um Gedankengänge des Abtes Joachim von Fiore handelt, die zu jener Zeit eine große Bedeutung erlangt hatten, und die dem Dichter vom Hörensagen bekannt sein mochten.

96) Ebenso im Schwabenspiegel, vgl. A. E. Schönbach: Hartmann von Aue, Graz 1894, S. 103—104. S. a. Thomasin von Zirclaria: Der welsche Gast 11091. ed. Rückert.

97) II 134 b 3. S. a. Stolle III, 5 b 13.

98) S. unten S. 60.

99) Vgl. Reinmar v. Z. 245. Boppe II 380 b 15.

100) Vgl. Stolle III 7 b 22 „diu guoten wort, diu hiute die priester sprechent in der stille, diu sint ob aller tugende ein hort."

aus (8—10): die Priester haben die Sakramente zu verwalten, welche Gott der Christenheit zur Vermehrung der saelde gegeben hat. Sie sollen ein reines Leben führen und sich von Simonie freihalten, um so die Achtung der Menschen und das Wohlgefallen Gottes zu erwerben. Sie sind ein von Gott am Sinai auserwähltes heiliges Volk. Sie haben Macht zu binden und zu lösen. Gott selbst fügt sich ihrem Wort, wenn er vom Himmel herniedersteigt, um in Brotsgestalt gegenwärtig zu sein. Doch kennt Frauenlob nicht nur dieses Idealbild des Priesters. Er weiß auch, daß man die guten von den schlechten scheiden muß,[101]) und seine Worte gegen kirchliche Mißstände und schlechte Priester sind ebenso scharf wie die Walthers. So wie bei diesem steht bei fast allen unseren Dichtern neben dem Bild der idealen Christenheit und ihrer Ordnung

das Bild der realen Christenheit der Zeit

mit ihrer Unordnung und Verwirrung. Hier ist Walther das große und unerreichte Vorbild. In seinem Leich setzt er über die Zeitklagen aller seiner Folger das große Motto, welches die ganze Situation kennzeichnet und erhellt: „unkristenlîcher dinge ist al diu Christenheit sô vol" (6,30). Seine Klage und Anklage, sein Zorn und seine Resignation, seine Bitterkeit und Empörung bestimmen Grundton und -stimmung des größten Teils der Sprüche, welche die Nöte der Christenheit zum Thema haben. So wie er in seinen drei Reichstonsprüchen und in den Sprüchen gegen den Papst und die römischen Geistlichen den Zustand seiner Zeit und dessen Ursache sieht, so urteilen auch unsere Dichter: die politische und sittliche Ordnung der Christenheit (und damit die gottgegebene Welt- und Naturordnung) ist gestört durch die Herrschaft von Gewalt, Untreue, Unrecht und Friedlosigkeit; Kaiser und Fürsten üben ihr Richteramt gar nicht oder nur ungenügend aus.[102]) Der Papst und die Geistlichen streben nach irdischer Herrschaft, nach Genuß und Schätzen,[103]) statt für rechte Verkündung der Lehre Christi und für die Verwaltung der Sakramente zu sorgen. Ein unerträglicher Gegensatz klafft zwischen ihren Worten und ihren Werken. Sie, „die hohsten,

---

101) 343. Ebenso Br. Wernher III 11 a I,1.

102) Vgl. Henneberger III 39 b 3. Stolle III 7 b 23. Dâmen III 163 a 2. Meißner III 102 a 1.

103) Vgl. Reinmar v. Z. 126. Sonnenburg IV, 39. Stolle III 5 b 13. Frauenlob 342. Bei Frauenlob 301 und 335 wird wie bei Walther die konstantinische Schenkung für Reichtum und Unrecht der römischen Geistlichkeit verantwortlich gemacht.

die der werlde solten rehtes pflegen",[104]) treiben Simonie,[105]) fälschen den wahren Glauben und mißbrauchen den Bann.[106]) Sie sind ganz erfüllt von Haß, Neid, Falschheit, Schatzgier und Sünde[107]) und machen sich so zu Knechten des Satans und des Antichrist. Wie aber soll der Einzelne, der doch in die Gemeinschaft gestellt ist und nur innerhalb ihrer Lebensordnung den Sinn seines Lebens erfüllen kann, wie soll er in dieser teuflischen Unordnung den Weg zum Heil seiner Seele gehen können? Denn nicht nur das Leben des Leibes, sondern auch das der Seele ist durch diese Wirren bedroht. Aus einer tiefen — politischen und religiösen — Not kommen die Klagen unserer Dichter und gewinnen nicht selten einen geradezu apokalyptischen Aspekt. Das berechtigt uns auch, diese sonst zur politischen Dichtung gerechneten Sprüche hier anzuführen. Ist doch gerade aus dieser negativen Zeitkritik das positive Bild, das man sich von der Ecclesia, ihrer Ordnung und ihren Führern machte, leicht abzulesen. Außerdem zeigen alle diese Sprüche, wie sehr die religiöse Idee als eine totale gesehen wurde, wie alles sub specie aeternitatis betrachtet und beurteilt wurde. Wurzel und Grundlage dieser Kritik beruht im Religiösen. Aber diese Religiosität hat eine ungeheure Spannweite, die dem Laien eine derartig freimütige und scharfe Kritik gestattet, und ihm dabei doch das Bewußtsein läßt, einen gerechten Kampf für die wahre Sache Gottes zu führen. Die Laien fühlen sich für den Zustand der Kirche ebenso sehr verantwörtlich wie die Priester, sie kämpfen um ihre eigensten Angelegenheiten, wenn sie gegen — tatsächliche oder angenommene — Mißstände oder Verfallserscheinungen angehen. In den Ketzerbewegungen wird dieses Selbständigkeits- und Vollwertigkeitsgefühl der Laien schließlich so stark, daß es sich außerhalb der Kirche stellt, während es sich in der Ordensgründung des Franziskus der Kirche ein- und unterordnet und Träger eines neuen Geistes wird und einen Hauptanteil gewinnt an der Belebung der Laienfrömmigkeit. Für deren Aufschwung und Blüte ist die Dichtung eines Hartmann, Wolfram, Walther und ihrer Nachfolger ein ebenso beredtes Zeugnis wie die Seelsorgemethoden der neuen Orden, die Kreuzzüge und selbst das Ketzertum.

---

104) Frauenlob 335.
105) Reinmar v. Z. 128. 131. Frauenlob 337. 338. 339.
106) Reinmar v. Z. 127. 130. Frauenlob 335.
107) Reinmar v. Z. 130. 132. Frauenlob 24.

Die Heilsmittel der Kirche.

Die Lehrverkündigung.

Eine der schwerwiegendsten Anklagen Walthers gegen den Papst und die römischen Geistlichen ist die, daß sie die wahre Lehre Gottes fälschen (33,4. 33,27), daß sie ihr Lehramt nicht recht ausüben und die Christen im Wahn leben lassen (33,31), ja, daß der Papst selbst den Unglauben vermehrt (34,24). Er bittet Gott um den Geist, der die kranke Christenheit wieder beleben soll, und der ihren Durst nach der wahren Lehre, die sie früher von Rom erhielt, stillen kann (Leich). Die Meinung, daß der wahre Glaube und der rechte christliche Geist nur von Rom kommen könne und sich nur am Lichte Roms stets wieder entzünden und erneuern könne, liegt auch der zornigen Klage Reinmars v. Z. über die Verlegung der päpstlichen Residenz nach Lyon zu Grunde (223). Nicht eigentlich das Papsttum, sondern die ewige Stadt, die dem Mittelalter immer im mystischen Glanz einer besonderen Auserwähltheit zu Herrschaft und Führung erstrahlte, erscheint hier als Quell der Wahrheit und des Lebens der Kirche. Daß dieser Quell nicht versiegte oder getrübt wurde, mußte dringendstes Anliegen eines jeden sein, der von der absoluten Notwendigkeit des christlichen Glaubens für das Heil der Seele überzeugt war. Das aber war bei allen unseren Dichtern der Fall!

Der Meißner macht darauf aufmerksam, daß Christus selbst den „rechten Glauben" verliehen hat (III 94 b 2), und weist die Zweifler auf die Wunder der Schöpfung hin, die allenthalben für Gott Zeugnis ablegen (III 98 a 1). Unter Regenbogens Namen ist ein Spruchzyklus überliefert (III 351 a 1 ff.), in welchem in einem leidenschaftlichen, eifernden und haßerfüllten Redekampf gegen einen Juden die Wahrheiten des Christentums aus dem alten Testament bewiesen werden. Ein fanatischer, religiös begründeter Haß gegen die Juden durchzieht diese Sprüche, der ganze Redekampf ist als ein Turnier gedacht, bei dem der Jude unterliegt. Ein solch starker Haß auf die Nichtchristen findet sich im Bereich der Spruchdichtung nur hier.[108]) Wohl fordert Br. Wernher den Papst auf, der Ketzerei in der Lombardei Einhalt zu gebieten (II 227 b 2), und Reinmar v. Z. warnt davor, sich durch die falsche Lehre der Ketzer den rechten Glauben nehmen zu lassen (88), aber es findet sich bei ihm keine Spur von Gehässigkeit. Im Gegenteil, er mahnt die Ketzerprediger sogar, die „Sündensiechen" mit ihrer Lehre zu laben und sie nicht mit zuviel Zweifeln zu schrecken. Er

108) Über „Ketzer, Juden, Heiden" vgl. A. Weber a. a. O., S. 86.

kennt das Paradox des Glaubens und legt es an Hand eines aus Gregors Moralien genommenen Gleichnisses dar:[109]) das Christentum ist ein Wasser, welches dem Elephanten (= dem Menschen, der mehr wissen will, als ihm zu wissen gegeben ist) zu tief ist, während das Lamm (= der Einfältige und Demütige) es leicht durchwaten kann. Frauenlob fordert seine Zuhörer auf, am Glauben festzuhalten und sich nicht durch Zweifel beirren zu lassen, damit ihnen „im Himmelreich eine Krone" zuteil werde (11); doch sagt er auch, daß derjenige, der viel glaubt ohne Werke, „des Todes Reise" fährt, da der Glaube ohne Werke tot sei (13). Kurze Hinweise auf den Glauben, Bezugnahmen auf das Zeugnis der Bücher und die Worte der Priester kommen noch häufig vor, doch bieten sie nichts wesentlich Neues, wir können sie also übergehen.[110])

Die Sakramente.

Bei der Betrachtung der Sakramente begnügen sich die Dichter in den meisten Fällen damit, die Funktion und Bedeutung derselben im Leben des Christen kurz zu kennzeichnen. Das, was von den Sprüchen bisher zu sagen war, gilt auch hier: sie sind klar, rational, frei von Phantastik und meist auch von gekünstelter Gelehrsamkeit. Eine magische Auffassung der Sakramente, wie sie in der Volksfrömmigkeit jener Zeit gar nicht ungewöhnlich war, zeigt keiner unserer Dichter. Das in den letzten Kapiteln gewonnene Bild bestätigt sich also wiederum.

Die Taufe wird oft genannt als das Sakrament, welches den Menschen von Sünden reinigt, ihn zum Christen macht und an der Erlösung teilhaben läßt.[111]) Christus selbst hat sie uns gegeben,[112]) durch seine Menschwerdung und seinen Tod hat er „des toufes ê versigelt und vertriuwet."[113])

Die Firmung scheint — soweit uns bekannt — nur einmal in einer kurzen Anspielung bei Reinmar v. Z. erwähnt zu werden (215). Der Dichter tadelt hier, daß „touf unde crisem sô dicke an uns verbôsen".[114])

---

109) 85. S. a. Anm. bei Roethe.

110) Vgl. dazu Pescheck a. a. O., S. 540 ff.

111) Br. Wernher III 13 a 3. Marner XIV 18 a. Stolle III 3 a 2. Boppe II 380 b 15. Rumzl. II 369 b 4.

112) Meißner III 94 b 2.

113) Boppe II 380 b 14.

114) Das könnte sich jedoch auch auf den Gebrauch des Chrisams in der Taufhandlung beziehen!

Das Altarssakrament ist dasjenige, über welches man — neben der Buße — am häufigsten und eingehendsten nachdenkt. Doch bewegt man sich dabei ganz und gar in einigen wenigen herkömmlichen Gedankengängen. Man verehrt das Geheimnis der Wandlung, in welcher durch das Wort[115]) des Priesters Gott selbst sich in Brotsgestalt verbirgt[116]) und sich wiederum für die Menschen aufopfert und sich ihnen zur Speise gibt.[117]) Frauenlob redet Gott als „trostbringende Himmelsspeise", als „Mannabrot" und als „lebende Kost" an (1). Er spricht ausführlich davon, daß der Mensch sich durch Beichte und ein reines Leben auf den Empfang der Eucharistie vorbereiten müsse, „sîn herze ist gotes tempel eben." (5). Der Meißner sagt, demjenigen, der den Leib Gottes nach rechter Beichte empfange, werde die immerwährende Freude zuteil. (III 96 b 8). Stolle bittet den, „den die Priester segnen", um Schutz und Hilfe (III 7 b 22). Damit haben wir die Grundgedanken unserer Dichter angegeben,[118]) die, wie ohne weiteres ersichtlich ist, sich ganz mit dem decken, was den eigentlichen Kern einer katechetischen Unterweisung über das Altarssakrament ausmachen kann.

Die Buße. Bei einer Durchsicht der Sprüche, welche sich mit den Mitteln der Sündenvergebung befassen, fällt zunächst auf, daß der Hauptakzent auf der Reue liegt und nicht auf der eigentlichen Beichte. Das aber bedeutet, daß die innere Gesinnung als das eigentlich Wesentliche und Ausschlaggebende anerkannt wird. Sehr oft kommt es vor, daß von der Reue die Rede ist, ohne daß das Sündenbekenntnis vor dem Priester auch nur genannt wird, während der umgekehrte Fall selten ist. Man betont häufig die absolute Notwendigkeit der Reue, da ohne sie keine Sünde vergeben werde,[119]) man nennt sie zusammen mit der Beichte als ein Mittel der Sündenvergebung,[120]) über welche zwischen dem Hardegger und Meister Stolle eine Art Diskussion entbrannt ist. Der Hardegger läßt in einem Gespräch zwischen Christus und

---

115) Regenboge III 350 a 2. Meißner III 99 a 1.

116) Marner XV 19 a. Boppe II 380 b 14. 380 b 15. 381 a 16.

117) Sonnenburg IV,3. Konrad v. W. 32, 16.

118) Einfache Erwähnungen: Marner bittet in einer Versifizierung des Pater noster um das „göttliche Brot" (XII,3). Sonnenburg sagt, daß die Gehrenden „gotes lîchamen" empfangen (I,7). In III 467 a 1 wird eine Bitte um die Eucharistie in der Todesstunde ausgesprochen.

119) S. Walther 6, 7. Sonnenburg IV, 16. Boppe III 405 b 2. Meißner III 98 a 2.

120) S. Reinmar v. Z. 6. 88. Boppe II 380 b 15,9. Dâmen III 164 b 1. Rumzl. III 63 a 11.

Petrus den ersteren sagen, daß der Sünder das Reich Gottes nur durch Beichte und vollkommene Wiedergutmachung erlangen könne (II 135 b 6). Stolle macht sich demgegenüber zum Anwalt der menschlichen Schwäche und der Allgewalt göttlicher Gnade und tritt dafür ein, daß Reue und Beichte allein genügen, da der Sünder die Forderung nach restloser Wiedergutmachung gar nicht erfüllen könne (III 4 a 6). Der Kanzler hebt die Notwendigkeit des Sündenbekenntnisses hervor, wenn er sagt, daß die Scham, welche den Sünder von der Beichte zurückhält, ihn in der Hölle Grund senken wird (II 398 b 14). Meißner und Frauenlob führen das Bußsakrament als unerläßlichen Bestandteil der Vorbereitung auf den Empfang der Eucharistie an; der letztere gibt sogar eine ausführliche und ins Einzelne gehende Beichtanweisung (7), wie sie ein Katechet im Volksunterricht kaum besser geben könnte.

Von einem tiefen Ernst und einer echten Religiosität zeugen die an Gott oder Maria gerichteten Bekenntnisse der Sündhaftigkeit und Unzulänglichkeit gegenüber den Forderungen der göttlichen Gebote.[121]) Wohltuend berührt an diesen Sprüchen die männliche Gefaßtheit und Zurückhaltung, die zwar eine klare Erkenntnis und Beurteilung des eigenen Zustandes, aber kein Übermaß der Klage und Gemütsbewegung zuläßt. Schmerz und Trauer sind verhalten und beherrscht, bei allem Anteil des Gefühls bleibt doch eine ruhige Rationalität als Dominante bestehen, die es mit dem Bekenntnis vor Gott und der Bitte um Gnade und Reue genug sein läßt. Die Reue selbst wird im wesentlichen als eine von Gott bewirkte Gnade betrachtet, um deren Gewährung man immer wieder zu ihm fleht.[122]) Als äußeres Zeichen der rechten Reue haben die Tränen eine besondere Bedeutung. Reinmar v. Z. spricht von dem Brunnen, der im Herzen entspringt, der vor der Hölle rettet, „ewigliches Dursten" löscht und den Sünder zu einem Himmelsfürsten machen kann.[123]) Der Marner erinnert Gott an das Wunder, welches er bewirkte, indem er Wasser aus dem Felsen fließen ließ; so soll Gott ihm, dem Dichter, nun helfen, seine Sünden zu beweinen, zu denen seine menschliche Natur ihn zwang.[124]) Von den übrigen Sakramenten der

---

121) S. Herger 29,6. Walther 26,3. Marner XV,6. Sonnenburg IV,8. Singenberg 1. Dâmen III 166 b 10. Tannhäuser III 48. (unecht) u. a. m.

122) S. Walther, 6,17. 8,1. Reinmar v. Z. 4,12. 6,12. Frauenlob 4. Hardegger richtet diese Bitte an Simon und Judas II, 134 a 3.

123) Ähnlich Meißner III 86 a 1.

124) Vgl. Hartmanns Gregor ed. H. Paul 212. 2705. 3670. Reinhold v. d. L. III 50 I. Rumzl. III 59 b 24. 61 a 1. Meißner III 104 b 7. Boppe III 405b 2.

Kirche[125]) kommt die letzte Oelung nur einmal,[126]) die Priesterweihe gar nicht vor.

Über die Ehe bringt Reinmar v. Z. einige interessante Äußerungen.[127]) Er schildert zunächst, wie die Frau durch ihre Zucht und ihre Tugenden um den Mann werben soll (44). Dann spricht er über das Einswerden der Beiden in der Ehe: „deiz hât alsô geordent Crist: ein lîp, zwô sêle daz ist, swâ sich zwei gebent zesamen mit rehter ê!" (45). Darauf sagt er, daß der Mann noch eine zweite Frau minnen könne: nämlich Frau Ehre (welche somit an die Stelle der hohen Minnedame rückt!). In Spruch 46 und 47 endlich stellt er eine solche Ehe als eine Dreieinigkeit von Mann, Frau und Frau Ehre dar: „daz ist ein wol gedrîet lîp nâch Gote unt ouch nâch êren: der drîer drîunge ist wol wandels vrî."[128]) In Spruch 225 preist er die Ehe vor allen von Gott geschaffenen Orden als den höchsten:[129]) „swer der ê ze rehte phligt, der hât hie unt dort gesigt." Ihm ist die Ehe also die höchste der von Gott selbst gestifteten Lebensordnungen, durch deren rechte Erfüllung sich der Mensch das Heil erringen kann.[130])

Von den kirchlichen Sakramentalien, die in der praktischen Frömmigkeit des Volkes eine verhältnismäßig große Rolle spielten, ist nur ganz selten und dann auch nicht direkt die Rede. Walther erwähnt in seiner Elegie die „geweihten Schwerter" der Ritter, und Br. Wernher fragt, „wer helt nû staete riterschaft, sît man niht swert durch schirmen segent witewen unde weisen?"[131])

Zuletzt verdienen noch die Erörterungen über Tragweite und Be-

---

125) Allgemeine Erwähnungen s. Br. Wernher III 11a I,1. Regenboge III 354b 4. Frauenlob 8. 421.

126) Rumzl. III 346a 10: „ez salbt der edel priester mich und segent mich mit worten."

127) 44—47. 50.

128) Ein interessantes Gegenstück zu Walthers Schau menschlicher Verhältnisse im Bilde der Trinität (Magdeburger Weihnachtsausspruch!). Vgl. auch die Dreieinigkeit von Minne, Mâze und Bescheidenheit! Außerdem Frauenlob 436.

129) Im Gegensatz zur Kirche, welche dem Ordensstand in ihrer Wertordnung einen objektiv höheren Rang zuweist!

130) Vgl. Meißner III 96 a 6. Hartmanns Gregor 2222: „daz ist das aller beste leben / daz got der werlde hât gegeben."

131) III 11a 1. Es ist wohl bezeichnend, daß gerade die Ritterweihe erwähnt wird! Die Beispiele ließen sich vielleicht noch um einige vermehren, doch würde dadurch ihr Charakter der Zufälligkeit und Nebensächlichkeit kaum aufgehoben.

deutung des Bannes — Erörterungen, welche damals von höchster Aktualität waren — unsere Aufmerksamkeit. Br. Wernher erinnert die Fürsten daran, daß Reichsacht und kirchlicher Bann den Menschen erbarmungslos dem Tode des Leibes und der Seele ausliefern, daß sie hier den Leib und dort die Seele töten (III 11 a 2). Acht und Bann bedeuteten vollständigen Ausschluß aus der Christenheit, politisch und metaphysisch; sie sind der sprechendste Ausdruck für die Tatsache, daß es im Mittelalter keine Existenz außerhalb der totalen (d. h. zugleich politisch-völkischen und religiösen) Gemeinschaft gab. Der häufige Mißbrauch dieser furchtbaren Werkzeuge konnte nur aus einer inneren Krise dieser Gemeinschaft hervorgehen und war dann selbst sprechendstes Zeichen dieser Krise. Er mußte zu einer Diskussion über Recht und Unrecht von Acht und Bann führen. Derartige Diskussionen aber zeigen stets, daß die Zeit der unbedingten und selbstverständlichen Geltung einer Einrichtung schon vorbei ist. Wir treffen diesen Zustand bereits bei Walther in seinen zornigen Sprüchen gegen den willkürlichen und unrechten Bann. Reinmar v. Z. folgt ihm, wenn er seinen Zuhörern klarmacht, daß der von fleischlichem Zorn eingegebene und erfüllte Bann nicht der rechte Bann Gottes ist (127). Ebenso unterscheidet der Meißner den rechten Bann, der ein Band der Seele und ein Fluch Gottes ist, von dem unrechten, der aus dem Zorn kommt und den der Papst nicht erlauben kann, weil Gott gerecht ist und zuletzt doch den wahrhaft gerechten Mann krönt. (III 89 b 7).

V. Der Weg des Menschen zu Gott.

Das Bild des Menschen.

Die gleichen Begriffe, in denen die Grundlage einer spezifisch christlichen Geschichtsbetrachtung beschlossen ist, bilden auch die Grundlage für eine spezifisch christliche Lehre vom Menschen. Erste und wesentliche Aussage dieser Lehre ist die, daß der Mensch von Gott geschaffen wurde als Ebenbild Gottes, als Mann und Weib, als harmonische Einheit von Leib und Seele, als Krone und Sinnerfüllung der Schöpfung. In sich vollendet und herrlich, mit allen natürlichen und übernatürlichen Gaben reich versehen war der Mensch, aber er fiel in Sünde. Dadurch verlor er die ursprüngliche Vollkommenheit seiner Natur, seine Unsterblichkeit, seine „dona praeternaturalia". Sein Leben

stand nunmehr im Zeichen des Todes, des Fluches, der Unordnung, Schwächung und Verwirrung aller seiner Kräfte. Durch die Erlösung ist der Fluch der Sünde von ihm genommen, die Gnade ist ihm wieder zuteil geworden; kraft dieser Gnade und seiner Freiheit kann er wieder den Weg zu Gott und zu seiner ursprünglichen Vollkommenheit gehen. Erbschuld und Erlösung, Freiheit und Gnade sind nun die Begriffe, welche das Wesentliche der Situation des Menschen bezeichnen, dessen irdisches Leben jetzt als eine ständige Prüfung, eine Entscheidung für oder wider Gott erscheint und nicht mehr im Zeichen des Todes, sondern im Zeichen des Gerichtes steht.

Wie setzen sich unsere Dichter mit diesen Gedanken auseinander? Walther erinnert Maria daran, daß Gott selbst uns „sîn hantgetât" genannt hat (7,19). Reinmar v. Z. faßt den Menschen als Spiegel Gottes auf. So wie dieser aus „trüber Asche" einen lauteren und reinen Spiegel schaffen kann, so schuf Gott Adam aus Erde und ließ ihn wieder zu Asche werden. Nun aber will er aus der gleichen Erde „manchen reinen Spiegel machen, der immer muß ohn' Ende sein und lauterer als der Sonne Schein". (189). Reinmar denkt hier wohl an die verklärten Leiber der Gerechten, die in ihrer Vollendung und Gottebenbildlichkeit Gottes Spiegel genannt werden können. Außerdem ist in diesem Spruch in etwa die Analogie wie auch der unendliche Unterschied zwischen der Schöpfertätigkeit Gottes und derjenigen des Menschen gesehen. Der Marner weist ebenso auf die (allerdings sehr primitiv gesehene) Ähnlichkeit und zugleich auf den Abstand zwischen Gott und dem Menschen hin, er mahnt an die Erbsünde und fordert zur Demut auf (I,2). Meister Sigiher preist den dreieinigen Gott, der den Menschen am sechsten Tage mit seinem Geist begabte, und der Henneberger belehrt seine Zuhörer darüber, daß der „Kaiser aller Könige" durch seine Menschwerdung den Menschen über alle Kreatur geehrt und mit Würde versehen hat und „Bild und Name" mit ihm gemeinsam hat, welche Auszeichnung nicht einmal den Engeln zuteil wurde.[132]) Am ausführlichsten legt Boppe diese Erhöhung des Menschen über alle Kreatur dar (II 381a 16). Er redet den „hohen, werten, weisen Menschen" an und verweist ihn auf die von Gott verliehene Würde, auf das ewige Leben nach dem Tode, auf die Kraft seiner Vernunft. Die Macht der Welt; des Höchsten Kraft und die Wonne des Himmels; Mond, Sterne und Sonne; Feuer, Wasser, Luft und Erde; alles, was

132) Meister Sigiher II 363 a 1. Henneberger III 40 a 6. S. a. Meißner III 103a 1. Frauenlob 25.

fliegt, fließt, wächst oder schwimmt,[133]) Winde und Wolken; Blitz und Donner: — alles dient dem Menschen nach dem Willen Gottes, ja Gott selbst gibt sich ihm zur Speise. Die ganze Schöpfung erscheint auf den Menschen hingeordnet. Der Mensch als ihre Krone und ihr Inbegriff — das ist auch die Idee, welche hinter Reinmars v. Z. Spruch 164 steht: die fünf Sinne sind jeweils in einem Tier besser und vollkommener als im Menschen vorhanden, aber der Mensch hat sie insgesamt zu eigen und steht damit über dem Tierreich. Auch die Bemerkung Rumzl., daß der Mensch aus den vier Elementen geschaffen sei, gehört hierher (III 67a 1). Die scholastische Auffassung, daß der Mensch „quodammodo omnia" sei, darf man in diesem Zusammenhang anführen.[134]) Erscheint so der Mensch als „Mitte und Maß des Kosmos",[135]) dann kann der Dichter auch sagen: „diu welt ist anders niht wan mensche unt menschen kint; swâ menschen kinder sündent, dâ begêt diu welt vil sünden arc;"[136]) dieser Gedanke ist die Voraussetzung der vielen Sprüche, welche die Frau Welt schelten und die Menschen meinen. Höchst interessant ist auch Reinmars v. Z. Spruch 195. Der Dichter zeigt hier, wie Kleines und Großes in der Weltwirklichkeit innig zusammen- und von einander abhängen: ein Nagel hält ein Eisen, ein Eisen ein Roß, ein Roß einen Mann, ein Mann eine Burg, eine Burg ein Land usw. Die Entscheidung darüber, ob die Dinge den innewohnenden Sinn erfüllen, liegt jedoch beim Menschen. Er ist erst in der Lage diese Sinnerfüllung zu vollziehen, die Dinge warten auf den ganzen Mann. Dieser Spruch ist an sich ein politischer und gegen den schwächlichen Heinrich Raspe gerichtet, der nicht dieser ganze Mann ist und deshalb nach des Dichters Meinung Acht und Bann verdient. Doch wird hier eine allgemeine Wahrheit verkündet, deren Grundlage der Gedanke ist, daß der Mensch Träger des Sinnes der Schöpfung ist, daß er diesen Sinn verfehlen oder erfüllen kann. Vernunft und freier Wille sind es, die ihm diese Erhöhung über alle Kreatur geben; auch darauf machen unsere Dichter aufmerksam.[137])

Aber der freie Wille ist es auch, der den Menschen in die Sünde

133) Vgl. auch Kanzler II 399a 18.

134) Vgl. Gregor d. Gr. „Omnis creaturae nomine signatur homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum Angelis. Si ergo commune habet aliquid cum omni creatura homo, iuxta aliquid omnis creatura est homo." zit. bei P. Wolff: Vom Sinn der Ehrfurcht. München 1935. S. 27.

135) P. Wolff, a. a. O., S. 27.

136) Sonnenburg IV, 5d (unecht).

137) Frauenlob 307—08. 441.

geführt hat und immer wieder führt. So steht neben den vielen Sprüchen, welche dem Menschen seine hohe Würde vor Augen führen, die große Zahl derer, die ihn auf den Sündenfall und die daraus sich ergebenden Folgen hinweisen, auf Tod, Sünde und Vergänglichkeit, auf Leid und Not seines Daseins. Hier ist vor allem Br. Wernher zu nennen, dessen ganze Dichtung auf den ernsten Ton des Bußpredigers abgestimmt ist.[138]) Im Anschluß an Bibelstellen des alten Testamentes führt er den Gedanken aus, daß die Tiere ihre Zeit, nicht aber die Menschen ihren Schöpfer erkennen (II 230 b 16). Der Marner tadelt die „Tiere in Menschenhaut", welche „Gottes Widerstreit" sind.[139]) In einem unechten Marnerspruch ist der Gedanke so durchgeführt: jede Kreatur hält ihre Ordnung, „außer der armen Menschheit, die Gott nie vergaß."[140]) Angesichts der Vergänglichkeit und Sündhaftigkeit des Menschen fällt bei Herman Dâmen der Ausdruck „mensche, du kranke creatiur" (III 166 b 9), und der Meißner spricht in eindringlichen Worten von der Bedrohtheit, Unsicherheit und Nothaftigkeit des Daseins.[141]) Frauenlob kennzeichnet die menschliche Situation als die einer stetigen Entscheidung für oder gegen Gott, einer Entscheidung, in welcher Segen und Fluch des Menschen, aber auch seine eigentliche Würde als eines freien, vernunftbegabten Wesens beschlossen liegt (242. 307—308). Andererseits klagt er auch über seine Neigung zur Sünde (448) und weiß, daß die Natur uns „in der sünden sühte" binden kann (328). Andere Dichter vor ihm sprechen geradezu davon, daß die menschliche Natur zur Sünde z w i n g e und dem Menschen nichts bliebe, als die Gnade Gottes zu suchen.[142]) Meißner stellt resigniert die große Macht der Sünde fest, der sich niemand entziehen kann (III 103b 1). Bei Reinmar v. Z. klingt die gleiche Feststellung gewissermaßen trostreich für den Einzelnen, der sich durch die Buße jederzeit von Sünden freimachen kann, wenn er nur den rechten Glauben wahrt. Wie Trost und Mahnung eines Seelsorgers klingt dieser, und noch stärker der folgende Spruch (89), in welchem der Dichter klarlegt, daß Versuchung noch nicht Sünde ist, und daß eine kampf- und mühelose

138) S. besonders II 227a 1. 228a 3. III 19b 6.

139) XIV, 3. S. a. Meißner III 106 b 6 und 109 b 2.

140) XV, 19a. S. a. Hardegger II 136b II.

141) III 92b 3. S. a. Marner I,1. XV, 13. Reinmar v. Z. 190. Br. Wernher II 228a 3. 229a 9. Sonnenburg IV, 16. Kanzler II 388a 4. Konrad v. W. 32, 256. 32, 346. Süßkind von Trimberg II 258b 3. 259a IV,1. Regenboge III 345a 7 ff. (Nach Kaben. Studien zu dem Meistersinger Barthel Regenbogen, Diss. Greifswald 1930. S. 28, unecht.) Frauenlob 19. 323.

142) Marner XIV, 11. Rumzl. II 367b 4 f.

Sündenlosigkeit kein wirkliches Verdienst sei. Mit der gleichen Freude an seelsorgerischer Unterweisung warnt Frauenlob vor dem „uf riuwe sündigen",[143]) und Meister Rumzl. stellt dem Christenvolk das Beispiel des „weisen Heiden Cato" vor Augen, der die Sünde um ihrer selbst willen zu hassen gebot, auch wenn kein Gott sie bestrafen und kein Mensch sie wissen würde (III 53b 1). Alle diese Sprüche, dazu die vielen Sündenklagen, Bitt- und Bußsprüche und Scheltstrophen auf die einzelnen Laster zeigen, wie ernst und eingehend man sich mit dem Problem der Sünde auseinandersetzte.

Die Welt.

Neben dem Teufel und der menschlichen Schwäche ist es die trügerische Frau Welt mit ihren falschen und vergänglichen Freuden, welche den Menschen in Sünde führt. Durch das ganze Werk Walthers zieht sich die Klage über die „Broedigkeit" und Falschheit der Welt hindurch und gibt zusammen mit seiner Zeitklage den schmerzvollen und düsteren Unterton zu seinen beschwingten und begeisterten Aufforderungen zur Freude und zum hohen Mut. A. Weber hat in seiner Arbeit die Haltung der auf Walther folgenden Spruchdichter zur Welt ausführlich dargelegt.[144]) Er hat auf die verschiedenen Bedeutungen von „werlt" hingewiesen und gezeigt, wie Lob und Tadel der Welt nebeneinander stehen, wenn auch letzterer überwiegt und die Grundstimmung bestimmt. Daß die ungeheuer spannungsreiche und aufgeregte Zeit der ausgehenden Stauferherrschaft und des Interregnums der beste Nährboden einer pessimistischen, an die Cluny-Epoche erinnernden Weltbetrachtung sein konnte, versteht sich von selbst. Aber das ist nur die eine, die objektive Seite der Sache, es gilt auch die subjektive zu beachten. Unsere Dichter sind nämlich alle, Walther einbegriffen, Moralisten, d. h. sie haben ein bestimmtes Idealbild des menschlichen Seins und Handelns vor Augen, an dem sie ihre Zeit und ihre Zeitgenossen messen, und zu dessen Verwirklichung sie hinführen wollen. Das Ethos des Erziehers, das sich in Walther so kraftvoll verkörpert, beseelt sie alle. Ihr Blick ist stets auf Ideal und Wirklichkeit und den großen Abstand zwischen beiden gerichtet. So sind sie naturgemäß der Gefahr der Melancholie und des Pessimismus besonders ausgesetzt. Doch so wie es eine Polarität des Gottes- und Menschenbildes gibt, so gibt es auch eine Polarität der Weltbetrachtung, die sich sehr gut in der trefflichen

143) 347. S. a. Hartmanns Gregor 15.
144) a. a. O., S. 78 ff.

Formel des „moralischen Pessimismus" und des „metaphysischen Optimismus" erfassen läßt.[145]) Nach dem Gesagten ist es nicht weiter verwunderlich, daß der moralische Pessimismus sich bei unseren Dichtern intensiver und öfter äußert als der metaphysische Optimismus. Aber letzterer ist da und macht sein Recht geltend, und zwar bei Sonnenburg IV, 1—5 geradezu in polemischer Form. Dieser Dichter nimmt ausdrücklich Stellung gegen jede Art der Weltverachtung und — was das Wichtige ist — er begründet diese Stellungnahme religiös. Dennoch weiß auch er sehr genau um die Polarität der Weltwertigkeit (IV, 17) und klagt schmerzvoll über die fortschreitende Verbösung der Welt (IV, 18). Einer seiner Nachfolger spricht sich dann mit bewußter Beziehung auf ihn gegen diese Lobsprüche aus, indem er zwar die Polarität zugibt, aber das Hauptgewicht auf die Schlechtigkeit der Welt legt (IV, 5a—5e). So haben wir in diesen Sprüchen die ganze Haltung des mittelalterlichen Menschen zur Welt: das Ja, das Nein und das Sowohl-als-auch. Wenn auch zahlenmäßig das Nein in der gesamten Spruchdichtung weitaus überwiegt, so darf das andere darum nicht übersehen werden.[146])

Der Begriff der êre.

Kehren wir nun noch einmal zum Bild des Menschen in der Spruchdichtung zurück und suchen von dort aus seinen Weg zum Heil zu bestimmen. Ausgangspunkt sei Frauenlobs Spruch 25—27. Hier wird zunächst gesagt, daß Gott den Menschen so schuf, „daz er waere nâch art sîm schepfaere gelîch an forme und an gestalt . . . er blies den geist der êwikeit in in . . . ." In diesem Akt der Schöpfung des Menschen „kam vrou Ere zem êrsten ûz der almehtigen süezen art". Es folgt eine Belehrung über die dreifache Würde des Menschen: Gottebenbildlichkeit, Ewigkeit des Geistes, Würde der Materie. In 26 werden die Folgen der Erbsünde in Bezug auf diese dreifache

145) P. L. Landsberg: Die Welt des Mittelalters und wir. Bonn 1923.

146) Übersicht: Eine negative Bewertung irgendwecher Art ist mittelbar oder unmittelbar ausgesprochen bei Reinmar v. Z. 196. 197. 229. 266. Br. Wernher II 228a 3. 230b 15. 233a V,1. Marner XIV,2. XV, 19b. Ulrich von Singenberg 13. 19. 100—103. Alexander 108,1. 109,1 Str. 3. Stolle III 4b 7. Regenboge III 354a 3. Ringenberg I 340a 8. Unverzagt III 43b 5. Reinhold v. d. L. III 50 I. 51 b 3. Guotaere III 41 a I, 1—5. Meißner III 88b II,2. 103, a 1. Anonym III 330b 3. 468r 16. 468s 19. 24. 468cc XV. 438 a 6. Frauenlob 323. Vgl. a. Weber S. 79 ff. Die Polarität kommt zum Ausdruck bei: Reinmar v. Z. 215. Hardegger II 135b 8. 136, b11. 137 III. Frauenlob 424—44.

Würde erörtert: Gottebenbildlichkeit (= Gestalt) und Ewigkeit verlor Adam nicht, wohl aber „Gewalt und Gemach" (= Würde der Materie in 25); damit aber vollzieht sich eine Dreiteilung der Ehre. Lütcke[147]) will dies mit der Teilung der Menschheit in die drei Stände in Zusammenhang bringen. Doch findet sich in der Dichtung selbst nicht die geringste Handhabe zu dieser Deutung, da die drei Teile, welche nun näher bestimmt werden sollen (Zeile 5—6), Teile der Ehre sind, nicht aber der Menschheit, wie Lütcke es darstellt. Kern[148]) glaubt, mit der Dreiteilung der Ehre sei der Zerfall des Ehrbegriffes gemeint, wie er sich dadurch vollzog, daß die Ehre nicht mehr zum honestum, sondern „völlig unter die Güter des utile gezählt" wird. Aber auch diese Erklärung befriedigt nicht. Es fragt sich überhaupt, ob Frauenlob wirklich an eine eigentliche Aufspaltung der Ehre dachte. Denn die „drei Teile" der Ehre entsprechen im Grunde der dreifachen Würde, von der in 25 die Rede ist. Stellt man aus Spruch 25 und 26 die Begriffe zusammen, die dasselbe bezeichnen sollen, so gehören zusammen: 1.) er mahte in êwic (25, 17), êwikeit (26, 1), ein teil geistlîch minnet (26,5), geistlîch êre (26,7 und 26,13). 2.) daz er ist gestalt gelîch dem, der dâ hât gewalt (25,13), gestalt (26,1), werlte wirdikeit (26,6), sîn art (26,8 26,14). 3.) wirde der materje (25,19), gewalt und sîn gemach (26,2), daz dritte ist naturen (26,6), gewaltes vrone unt sîn gemach (26,10), gewalt (26,17).

Diese Zusammenstellung ergibt sich aus der Reihenfolge, in der die Begriffe aufeinanderfolgen. Die drei Teile der Ehre sind also: 1.) geistlîch êre = Ewigkeit, Unsterblichkeit der Seele; 2.) werlte wirdikeit = die Würde, die dem Menschen kraft seiner Art, seines Menschseins, seiner Gottebenbildlichkeit, seiner Zugehörigkeit zur Welt (= Menschenwelt — wer-old!) zukommt; 3.) wirde der materje oder der natur = gewalt und gemach; gemeint ist hier die Ehre, die der Mensch hat kraft seiner Herrschaft über die Natur, über die belebte und unbelebte Schöpfung, die er auch in sich selbst, in seinem leiblichen Sein umfaßt und begreift. Man darf an diese Ausführungen und Termini nicht mit der Forderung nach Exaktheit herangehen, die man dem Philosophen gegenüber erhebt. Frauenlob will seine Zuhörer auffordern, die Ehre zu minnen, und muß ihnen deren Würde möglichst eindring-

147) H. Lütke: Studien zur Phil. der Meistersänger. Berlin 1911, S. 51, und ihm folgend H. Kißling: Die Ethik Frauenlobs. Halle 1926. S. 30 und S. 119 Anm. 1.

148) I. Kern: Das höfische Gut in der Dichtung Frauenlobs. Berlin 1934, S. 69.

lich aufzeigen. Dies geschieht 1.) indem er sie inhaltlich auf theologische Lehren zurückführt, 2.) indem er in der formalen Durchführung seiner Gedanken Haltung und Geste der „weisen Meister" annimmt und so auch deren Autorität auf sich abfärben läßt. Nachdem er auf diese Art durch seine gelehrte Darlegung schon die Hoheit der Ehre herausgestellt hat, kommt er nun zur höchsten Steigerung: „diu êre ist aller tugent ursprinc, der heilikeit ein umberinc" (27, 13), ja, „got ist êre und êre ist got" (27,7)[149]) Wie soll man diesen Satz verstehen? Enthält er eine ernste und ernst zu nehmende Aussage, oder handelt es sich um „forcierten oder manirierten Stil"?[150]) Lütcke sieht darin den deutlichsten Ausdruck für Frauenlobs „Idealismus der êre", welcher wiederum auf der „Idealität des Wortes" begründet sein soll.[151]) Aber diese Grundlage ist sehr schwankend, da sie aus einer falschen Interpretation des Spruches 59 gewonnen wird und einer Nichtunterscheidung zwischen dem philosophischen und theologischen Begriff des Wortes.[152])

Wir wollen eine andere Deutung dieser auffallenden Stelle versuchen, müssen dazu aber weiter ausholen und die Spruchdichtung vor Frauenlob mit berücksichtigen. Für uns kommt es hier nur darauf an, festzustellen, wo und inwiefern der Begriff der Ehre eine mittelbare oder unmittelbare Beziehung auf Gott und damit eine Funktion in der Heilsverwirklichung erhält.[153]) Eine mittelbare Beziehung auf Gott ist dann gegeben, wenn die Ehre als Inbegriff von Tugenden erscheint,

---

149) Vgl. auch 349, 11: „. . . êren êwic kleit: dich hât got selbe an sich geleit" sagt der Dichter zu Maria.

150) Hübner A. f. d. A. 47 S. 50.

151) Lütcke a. a. O. S. 49 und S. 36.

152) L. Pfannmüller: Frauenlobs Marienleich, Straßburg 1913, S. 19. Einen ähnlichen Weg wie Lütcke geht Kißling. Er deutet zwar den Spruch 59 nicht im Sinne des Idealismus, sondern des Realismus, aber auch seine Deutung ist nicht einwandfrei. (S. F. Götting: Der Renner Hugos v. Trimberg, Münster 1932, S. 10 f. Ehrismann: D. L. Z. 1928 Sp. 1555 und Hübner a. a. O., S. 46). Von dieser Grundlage her kommt er dann zu seiner namen-Philosophie und jener von Götting schon abgelehnten Unsterblichkeitstheorie (die sich ebenso bei Lütcke S. 41 findet). Auf die Verbindung des Begriffs der Ehre mit dieser namen-Philosophie weist er ebenfalls hin (S 31 Anm. 2), doch erklärt er die Identifikation der Ehre mit Gott aus dem Bedürfnis Frauenlobs, „die êre — die sich als mehr oder weniger aesthetische Tugend des Ritters gleichsam zu Tode gelaufen hatte — wieder gebrauchsfähig, liebens- und erstrebenswürdig zu machen. . . ." (S. 30).

153) Vgl. im übrigen A. Weber, a. a. O., S. 23 ff.

wie sie von der christlichen Ethik gefordert werden.[154]) In vielen Sprüchen aber liegt eine unmittelbare Beziehung zwischen der Ehre und Gott vor; so schon dort, wo gesagt wird, daß die Ehre unter den Menschen, der gute Ruf, vor Gott angenehm macht und gleichsam Zeichen der Begnadung ist,[155]) oder noch deutlicher, wenn die Ehre als von Gott gesandt oder gegeben erscheint.[156]) Die größte Annäherung an Frauenlobs Identifikation der Ehre mit Gott, auf deren Deutung wir ja hinaus wollen, findet sich bei Reinmar v. Z.: „Got ist der êren hôchstez zil, ân êre in nieman reichet; er teilt ouch êre, swem er wîl gein aller crêâtiure sô ist er aller êren anevanc." (76). In 77 wird gesagt, die Ehre sei bei allen Werken der Trinität zugegen gewesen, sie sondere sich nicht von Gottes Huld, sie sei „aller saelden stam", ihre Kraft kröne die Heiligen und ziere die Engel.[157]) In Spruch 78 spricht Reinmar dann von der unêre: „Unêre der werlde lop noch Gotes hulde nie gewan... Unêre senket in der helle abgründe... Unêre ist ewiclicher tôt".[158])

Versuchen wir nun, dem Begriff der Ehre, so wie er in all diesen Stellen gemeint ist, von der mittelalterlichen Philosophie, vom Realismus aus näherzukommen. Einer der Grundgedanken des Realismus ist der einer „Gradabstufung des Seins. Einiges (das Allgemeine), lehrt man, ist mehr als anderes (das Besondere) .... Je mehr Allgemeinheit, desto mehr Realität. Daraus folgt, wenn Gott... das absolut allgemeine Wesen ist, daß er auch das absolut reale Wesen ist: ens realissimum. .... Dabei ist nun .... in den Begriff des Seins untrenn-

---

154) So bei Reinmar v. Z. 71. 261. Auch seine Sprüche über die edelkeit gehören hierher (79—82). Zilies von Sayn III 26a 3. Kanzler II 391a 3. 396a 1.

155) Kanzler II 389b 6. Marner XIV,5. XV,4. Rumzl. III 65b 4,.

156) Kelin III 23a 3 Z. 16. Boppe II 380b 15 Z. 6. Henneberger III 39b 3. 40a 6. Ulrich v. Singenberg 18. 19. S. a. Hartmanns Erec 10085.) Sonnenburg IV, 1. IV, 5 Z. 59. IV, 6 Z. 72. IV, 7 Z. 77. Rumzl. III 61b 2 Z. 4. Frauenlob 20,6. 362,3 und 444,2 ist von einem Zusammenhang zwischen Gottesminne und Ehre die Rede.

157) Vgl. Meißner III 102b 3: milte und êre waren von jeher bei Gott. Guotaere III 42b 1: Gott und Ehre sind ausgeschieden. „Falsche und rechte Milte" (Dt. Texte d. M. A. XVII) 223: „die ere ist Got undertan, si let in gerne vor gan, er ist ouch ninder ane sie, si waren mit ein ander ie und sint entsamt immer. ern gewinnet ere nimmer der sie niht koufet zu Got.... Got der hat ere veile. im wirt ere vil zu teile".

158) Vgl. Colm. Handschr. Nr. XCV, 1—20 zit. bei Strauch S. 159 „diu helle ist êren bar". Ferner: Falsche und rechte Milte 237 „der teufel der hat eren niht."

bar auch das Wertprädikat der Vollkommenheit eingeschmolzen. Die Grade des Seins sind diejenigen der Vollkommenheit: je mehr etwas „ist", umso vollkommener ist es, und umgekehrt...."[159]) Gott ist demnach auch ens perfectissimum.[160]) In ihm, dem schlechthin Seienden, ist die Fülle des Seins, der Vollkommenheit, der „êre". Die Kreatur jedoch ist „werdend", sie steht unter dem Gesetz des „Werde, was du bist." Sie ist stets auf dem Wege zur Seinsvollendung, zur êre.[161]) Aber dieser Weg zur Vollendung ist ein Weg zu Gott, denn „im Streben nach den eigenen Vollendungen strebt alles nach Gott selber".[162]) Für den Menschen ist die Verwirklichung der „êre" somit eine Aufgabe, deren Erfüllung zu Gott führt. Wenn Reinmar also sagt, daß ohne êre niemand Gott erreicht, daß Gott der êre höchstes Ziel ist, und daß Unêre dem ewigen Tod gleichbedeutend ist usw., so ist dies im vollen Sinn der Worte ernst zu nehmen. Ebenso ist es auch berechtigt, die êre in unmittelbare Nähe Gottes zu rücken und zu behaupten, sie sei von jeher bei Gott und bei allen seinen Taten zugegen gewesen. Dies gilt in dem Sinne, in dem man auch davon spricht, daß die Gerechtigkeit, Güte, Wahrheit, Liebe usw. von Ewigkeit her bei Gott waren. Ja, so wie man sagen kann „Gott ist die Liebe, die Güte" usw., so auch „got ist êre und êre ist got" (Frauenlob 27,7). Gott ist die Fülle des Seins, und damit die Fülle der êre. Indem er schafft, d. h. Sein mitteilt, teilt er êre mit. Die êre der Dinge bezeichnet nur ihr Sein nach einem besonderen Gesichtpunkt.[163]) So hat es einen guten Sinn, wenn für Reinmar Gott der Anfang der êre ist und diese aller Kreatur mitteilt, oder wenn bei Frauenlob die êre gerade bei der Erschaffung des Menschen in ganz besonderer Weise hervortritt. Dies alles ist sehr viel mehr als nur ein Unständischwerden des ritterlichen Ehrbegriffs[164])

159) W. Windelband, Geschichte der Philosophie, 12. Aufl. Tübingen 1928, S. 244 ff.

160) Für den Begriff „vollkommen", der also soviel wie seinsmäßige Erfülltheit meint, kann man auch den Begriff „edel" setzen, der die eine Seite des mhd. Begriffes „êre" bezeichnet, nämlich den der Ehrerweisung würdigen Zustand des Seins. Vgl. Angelus Silesius im Cher. Wandersmann III 172: „Je edeler ein Ding, je mehr ist es gemein, / das spüret man an Gott und seiner Sonne Schein".

161) Einige Scholastiker brauchen das Wort „nobilis" im Sinne von „perfectibilis"! S. K. Voßler, Die philosophischen Grundlagen zum süßen neuen Stil, Heidelberg 1904, S. 38, Anm. 2.

162) Thomas v. A., Summa theol. I,6, 1 ad 2.

163) Vgl. A. D. Sertillanges: Der hl. Thomas v. A. Hellerau 1928, S. 90.

164) Das ist es notwendig auch, denn jetzt kann nicht mehr ein ein-

oder eine Auffüllung desselben vom Religiösen her, nachdem er sich zu Tode gelaufen hatte — es ist ein Vorstoßen zu seinem innersten Kern.

Eine schöne Bestätigung und Klärung dieser Gedankengänge brachte uns das Buch von R. Egenter: „Das Edle und der Christ."[165]) Nach Egenter ist das edel, „was im betonten Sinne ist, das erfüllte, vollkommene Sein".[166]) Gleich dem Guten, dem Wahren und dem Schönen ist auch das Edle eine transcendentale Bestimmtheit des Seins. So wie diesem letzteren die Wertantwort der Liebe entspricht, wenn man es unter dem Aspekt des Guten betrachtet, so entspricht ihm, betrachtet man es unter dem Aspekt des Edlen, die Wertantwort ehrender Anerkennung und Auszeichnung.[167]) Egenter sagt, Thomas v. A. sei in seinem Begriff des Honestum diesem Begriff des Edlen schon nahegekommen; doch hat wohl keiner der Scholastiker diese Konsequenz ausgesprochen. Für uns ist es interessant zu sehen, daß einige unserer Dichter sich immerhin schon dorthin vorgetastet haben und zu Aussprüchen gekommen sind, die diese Folgerung — wenn auch wohl unbewußt und nicht in letzter Klarheit — zur Grundlage haben. Daß sie, die Laien, hier weiter gegangen sind als die Philosophen ihrer Zeit, mag daran liegen, daß der Begriff der êre im Mittelpunkt ihres Interesses stand, kraft ihrer (wenn auch bei den meisten nur geistigen) Herkunft aus dem ritterlich-höfischen Lebens- und Denkraum.

Fassen wir zusammen: Die êre meint die Vollkommenheit des Seins. In Gott ist sie in höchstem Maße und nicht mehr steigerungsfähig vorhanden. Jeglicher Kreatur wird sie mit dem Sein mitgeteilt als Gabe — und sie ist zugleich Aufgabe der Wesensverwirklichung. An die Erfüllung derselben kann der Mensch sich auf Erden immer nur annähern, er erreicht sie erst ganz im Jenseits und zwar durch sein „Immer strebend sich bemühen" und durch die Gnade Gottes. Innerhalb der Menschenwelt kommt jedoch auch seiner vorläufig nur relativen êre schon die ehrende Anerkennung zu, welche, wenn sie innerlich berechtigt ist, zum Zeugnis seines Strebens wird. Da dieses Streben nun die Gnade gleichsam auf sich herabzieht,[168]) so ist der innerlich wahre gute Ruf, der gute Name, Zeichen der Begnadung seines Trägers. (So etwa

---

ziger Stand die êre ausschließlich für sich in Anspruch nehmen. Dies hindert aber nicht, daß jeder Stand seine ihm eigene Prägung dieses Begriffes herausbildet.

165) München 1935.

166) a. a. O., S. 39.

167) Der mhd. Begriff êre meint sowohl das Edle selbst als auch diese Wertantwort.

168) Vgl. die Eingangszeilen von Hartmanns Iwein.

wie im Calvinismus der geschäftliche Erfolg). Dieser Begriff der êre braucht mit der ständischen Ordnung nicht in Konflikt zu kommen, da der Grundsatz, daß jeder seine Vollkommenheit nur in seinem Stande erreicht, ihm nicht entgegensteht. Der Ritter ist also dadurch Gott wohlgefällig, daß er nach der Verwirklichung des ritterlichen Idealbildes strebt. Dies war die allgemeine und berechtigte Überzeugung unserer großen ritterlichen Dichter. So kann bei Hartmann Laudine Gott bitten, ihrem toten Gatten die ewige Seligkeit zu geben, weil er der vollkommenste und beste Ritter war.[169])

Frau und Minne.

Wenn nun die ritterliche Vollkommenheit für den Ritter heilsnotwendig ist, so auch alles, was sie bedingt oder zu ihr hinführt: die ritterlichen Tugenden und in gewisser Hinsicht auch die Minne. Man könnte geradezu folgenden Schluß aufstellen: Der Ritter erlangt nur als vollkommener Ritter Gottes Huld. — Ohne die Minne gelangt der Ritter nicht zur ritterlichen Vollkommenheit. — Also kann der Ritter ohne die Minne nicht Gottes Huld erlangen. Walther hat diesen Schlußsatz ausgesprochen.[170]) Auch bei anderen Minnesingern erhält die Minne eine religiöse Bedeutung,[171]) welche sich schon aus ihrer bereits früh betonten erzieherischen Funktion ableiten läßt. Aber von dort aus ist ebenso wenig eine restlose Harmonie zwischen Minneidee und religiöser Idee herzustellen, wie vom Gedanken der „gotes hövescheit" aus. Die Konflikte und Spannungen, welche der Minnebegriff gegenüber der christlichen Religion und Ethik in sich birgt, liegen ungelöst in den beiden Prämissen unseres Schlusses und treten hervor, sobald die Begriffe „vollkommener Ritter" und „Minne" genau bestimmt werden sollen. Walther hat diese Problematik zutiefst erlebt; Hartmann und Wolfram haben sie gelöst, indem sie hohe Minne und Ehe verschmolzen. Damit wurde die Ehe zur Schule ritterlicher Vollkommenheit, sie übernahm die hohen erzieherischen Werte des ritterlichen Frauendienstes und fügte sie ihrer sakramentalen Lebensform ein. In der Spruchdichtung kommt zu dieser Vereinigung von Minne und Ehe

---

169) S. Iwein 1455 ff.

170) „Unde enkan doch nieman âne sie (die Minne) der gotes hulden niht gewinnen." 81, 35. S. a. 82,9.

171) S. Johannsdorf, M. F. 88,33. 87,9. Vgl. Naumann, Höfische Kultur. H. Brinkmann, D. V. L. G. III S. 615 ff. B. Schwarz a. a. O., S. 40 ff. — S. a. Ulrich von Lichtenstein ed. Lachmann 379,21.

die im Minnesang schon angelegte Erhöhung und Spiritualisierung der Frau hinzu, der Kult des Ewigweiblichen. Frau und Frauenverehrung führen zur gotes hulde, erhalten also eine ganz entscheidende Bedeutung für die Heilsverwirklichung des Mannes. Führen wir kurz einige Beispiele an:[172]) Reinmar v. Z. macht das Seelenheil des Mannes von seiner Einstellung zur Frau abhängig.[173]) Bei Regenboge fällt der Ausdruck „wip, grundeloser ursprinc aller guete"; (III 452b 3; so ähnlich spricht man sonst von Gott!) Der ganze Kosmos erscheint als für die Frau geschaffen, sie ist die höchste Kreatur, von ihr kam alle Tugend:

Ach wip, du eren riche sache,
ich weiz vür war, daz (hohiu) tugent von dir kam,
din lob ouch in dem himel ist
unt hie uf erd', gar sunderlich daz merket.
Durch dich der himel wart gemachet,
diu erd', daz mer, der luft, als ich vernomen han,
daz din vil werder suezer list
vil man an hoher eren (prise) sterket.
Ach wip, din guet' über al(le)z guot....
Ach wip, nu halt din ere veste,
sint daz Got solhe wirde hat an dich geleit,
daz din vil werder suezer list
in himel ist so gar in richer bluete,
Ob aller creatur' diu beste,
unt sint din lob in aller welte ist so breit,
wan du ob allen tugenden bist
in himel dort unt tregst ein vriz gemuete.

(folgt eine Ermahnung zur Ausübung von Tugenden)

.... des vröuwet sich das vrische herze din;
din lop daz halt uf ganzem punt, sint alliu tugent doch von vrouwen kam,
so bistu wol ein bluendez ris,
daz reinen vrouwen hie uf erd(en) wol zam.

III 468k 2—3.

Die Verschmelzung des Idealbildes der Frau mit dem Bilde Mariens ist hier offensichtlich.[174]) Ebenso bei Ringenberg I.340 a 10, wo es

172) Zur Wandlung der Minneauffassung in der Spruchdichtung vgl. Weber a. a. O. S. 88 ff.

173) 257. S. a. 39: „wie gar der werlde heil an vrouwen stât." S. a. Unverzagt III 43 a 1.

174) Es ist verständlich, daß, nachdem Minne und Religion zu einem

heißt, niemand könne die Ehre und Güte der reinen Frauen volloben; (wiederum eine sonst auf Gott oder Maria bezogene Aussage! Vgl. Frauenlob 145,8). Gott hat sie nach seiner Mutter gebildet, wer sie nicht lobt, hat hier Schande und dort Gottes Zorn.[175]) Stolle erklärt, man könne Gott und seiner Mutter auf Erden nicht besser dienen als durch die rechte Ehrung der Frauen (III 10 a 38). Frauenlob geht in dieser Beziehung wieder am weitesten.[176]) Er dichtet einen regelrechten Ausfahrtsegen und erwartet von der Güte und Schönheit einer Frau Schutz und Segen für den Tag. Dieser Spruch ist ein wirkliches Gebet; so wie man um den Schutz Gottes oder Mariens fleht, so empfiehlt sich der Dichter dem Schutz seiner Dame. Wie man bei einer solchen Gelegenheit Gott an seine Gnade und Güte, oder Maria an ihre Freuden und Schmerzen erinnert, so gedenkt er der ausführlich und sinnlich-anschaulich ausgemalten Schönheit und der Güte seiner Dame. Die Gebetsform ist so folgerichtig durchgeführt (vgl. 419), daß man sicher annehmen würde, es handele sich um einen Marienspruch, wenn das Bild der Frau nicht gar zu irdisch-sinnlich gezeichnet wäre. Weiter läßt sich die Erhöhung und Verehrung der Frau kaum treiben, als es hier geschieht.

Natur und Gnade.

Wir haben bisher gesehen, wie der Begriff der Ehre bei Reinmar v. Z. und Frauenlob so sehr vertieft wurde, daß das Streben nach Ehre mit der Lebensaufgabe des Menschen, seinem Streben nach der eigenen Wesensverwirklichung, ja mit seinem Streben zu Gott gleichgesetzt werden konnte. Damit wird das Ringen des Menschen um Ehre zu einem Ringen um Gott[177]) und rückt in den großen Bereich der Frage

---

Ausgleich gekommen waren, auch Marienverehrung und Frauenverehrung in ein Verhältnis wechselseitigen Gebens und Empfangens treten konnten. Beide gaben sich gegenseitig neue Impulse und gesteigerte Antriebe. Sie tauschten ihre Denk- und Anschauungsformen sowie deren sprachlichen Ausdruck aus, allerdings nicht ohne daß diese dadurch beachtlichen Bedeutungswandlungen unterworfen wurden.

175) I 340 b 11 u. 12.

176) 143. Vgl. auch 139,12. 144. 145. 210. 256—258. Im übrigen Kißling a. a. O. S. 83 ff. — In dieser Art treibt Frauenlob alles auf die Spitze: den Begriff der Ehre (s. oben), den der Minne (424 ff. bes. 428), die Verehrung der Frau und die Marienverehrung (s. Pfannmüller a. a. O., S. 5). Der Drang zur äußersten Steigerung kennzeichnet auch seine Sprache!

177) Natürlich nur, wenn der Ehrbegriff wie oben bestimmt gemeint ist!

des Verhältnisses von Natur und Gnade. Die ganze Problematik, die Spannungen und Rätsel, die diesem Fragenbereich anhaften,[178]) werden wir bei unseren Dichtern, wenn auch in einfacher Form, vorfinden. Dies ist nicht weiter verwunderlich, handelt es sich doch um ein Problem, welches alles andere als rein theoretischer und spekulativer Natur ist, dessen Schwere und Tragweite unmittelbar und zutiefst erlebbar ist. (Man denke an Augustin und Luther.) In dem Abschnitt über die Buße haben wir schon den Streit zwischen dem Hardegger und Meister Stolle über die Sündenvergebung erwähnt. Im Grunde haben wir hier eine Auseinandersetzung über die Gnadenlehre vor uns. Der Hardegger betont die Notwendigkeit menschlicher Leistung für die Erringung des Heils, Stolle die absolute Unzulänglichkeit derselben und die Rettung allein durch die Gnade. Der Gedanke, daß man sich durch unermüdliche „arebeit" die Gnade „verdienen" müsse, war germanischer Denk- und Lebensart ebenso gemäß wie der staufisch-ritterlichen. Die „arebeit" das „durch kumber saelde koufen", war ein Grundprinzip ritterlichen Lebens, welches auch im Verhältnis des Menschen zu Gott Geltung beanspruchte. Wolframs Parzival ist ein treffliches Beispiel dafür; aber er zeigt auch ebenso deutlich, daß die „arebeit" nur dann zum Ziel führt, wenn ihr die Gnade entgegenkommt. Neben Wolfram kann man Hartmann nennen. Auch er weiß um die Notwendigkeit harten männlichen Ringens und Mühens und gleichzeitig um die Unzulänglichkeit menschlicher Leistung Gott gegenüber.[179]) Walther v. d. V. klagt darüber, daß er sich nicht genügend „abgemüht" und nach stäten Freuden gerungen habe (13, 19); er bekennt, daß er nicht die rechten Werke tue (26,2), ohne die der Glaube tot sei,[180]) aber er wendet sich auch in flehentlicher Bitte um Hilfe und Gnade an Gott (Leich!). Rumzl. erzählt eine Legende, in welcher Christus selbst sagt, er wolle nur demjenigen helfen, der sich selbst mit Anspannung aller seiner Kräfte hilft.[181]) Der gleiche Dichter vertritt an anderer Stelle die Ansicht, daß derjenige sich Gott zum Freund gewinne, „der menschen zuht erlichen heldet".[182]) Dem Tun und Leisten des Menschen wird also hier eine geradezu ausschlaggebende Bedeutung zuge-

178) Vgl. P. L. Landsberg: Probleme der Gnadenlehre. D. V. L. G. VIII, S. 373 ff.

179) S. Gregor 31 ff.

180) 7, 10. S. a. Marner I, 1. I, 4. Z. 45. I, 4a. Meißner III 106 a 3. Frauenlob 13.

181) III 58 b 18. Vgl. Germania 28, S. 185 ff.

182) III 62 b 7. „menschen zuht" meint hier die Lebensordnung, Sitte und Gesittung, in welcher man lebt.

messen. Beim Meißner ist die Rettung des Sünders in erster Linie von dessen gutem Willen abhängig, der die angebotene Gnade annehmen oder ausschlagen kann.[183]) Der Tannhäuser (III 48a 1) bittet um so „staeten muot, daz ez der lip verdiene so, daz mir got danken mueze". Die Gnade ist auch hier das Entscheidende, aber mit ihr läßt sich Gottes Huld verdienen. Reinmar v. Z. ist in diesem Zusammenhang am interessantesten. Er geht kraftvoll gegen den aus dem Prädestinationsglauben hervorgehenden Fatalismus an und verurteilt ihn als Ketzerei (87). Er fordert dazu auf, durch Gottesliebe und Befolgung der Gebote das Heil zu verdienen,[184]) er verweist auf die Gerechtigkeit Gottes, kraft welcher ein gutes Ende von einem rechten Leben abhängt (206). Aber gerade in diesem letzten Spruch betont er auch, daß Gott seine Gnade frei und nach eigenem Ermessen schenken kann, er macht darauf aufmerksam, daß dies immer und immer wieder geschieht, er fordert zur Hoffnung und zum Vertrauen auf und wendet sich gegen den „zwîvel"[185]). Ja, in Spruch 10 bleibt für menschliches „Verdienst" und „Leistung" kein Raum mehr; alles, was Gott vom Menschen verlangt, muß er ihm zuvor geben: reine Gedanken, reine Gesinnung und reines Leben. Ohne seine Hilfe kann der Mensch nicht seinen Willen erfüllen, kann er nichts Gutes beginnen, kann er ihn nicht lieben. Alles menschliche Tun nicht nur, sondern auch die rechte Gesinnung und der gute Wille ist schon ein Geschenk des Himmels. Augustins Lehre von der alles bewirkenden Gnade hat hier einen Niederschlag gefunden.[186])

Wir sehen also, wie in der Spruchdichtung zwei Grundhaltungen (mit verschiedenen Zwischenstufen) zum Ausdruck kommen: auf der einen Seite wird dem menschlichen Tun und Leisten eine entscheidende Rolle in der Heilserlangung zugesprochen, auf der anderen Seite wird dieses wieder als Wirkung der Gnade betrachtet, welche nun fast allein zählt. Im Grunde sind dies die beiden Haltungen (Molinismus und Thomismus), zwischen denen — wenigstens in der katholischen Kirche —

183) III 92 b 5. Dies entspricht im wesentlichen der Gnadenlehre des Thomas v. A. Vgl. Landsberg a. a. O. S. 386: „... es ist die Lehre von der Gnade als Angebot und dem freien Willen, der zwar die Gnade nicht aus sich setzen oder ersetzen, wohl aber sie annehmen, oder sich ihr verweigern kann."

184) 191. S. a. auch Frauenlob 24, 12. 5.

185) 207. 181. S. Marner XV,5.

186) Vgl. auch: „Nulla est tam grandis culpa, quae non habeat veniam" Augustin, De spiritu et anima, Kap. 6, und dazu Frauenlob 352,11: „Kein sünde enmac sô grôz gesîn, rein wirt si von genâden dîn"; ähnlich Marner XIV,9 in Bezug auf Maria.

bis heute noch kein Ausgleich gefunden und keine Entscheidung getroffen ist, die beide als berechtigt und möglich anerkannt werden.[187])

In Bezug auf die Tugenden können wir die gleiche Doppelung der Anschauung beobachten. Einerseits wird vom Menschen das Streben nach ihnen als heilsnotwendig gefordert, da sie in ihrer Fülle erst die Vollkommenheit, die êre des Menschen ausmachen,[188]) andererseits taucht auch der Gedanke auf, daß die Tugenden Gaben Gottes sind.[189])

Ähnlich verhält es sich mit der Kunst, die bei unseren Dichtern eine besondere Beziehung zu Gott erhält. Bei Walther schon ist der Dichter frônebote,[190]) der Wort und Weise von Gott hat (26,2). Der Meißner preist die Kunst als Gabe des Herrn (III 103 b 4), und Frauenlob lobt einen jungen Meistersänger, dem Weisheit vom Himmel in das Herz floß (266). Aber diese Gabe hat hohen Wert vor dem, der sie gegeben hat. Gott sitzt selbst auf der Künste Stuhl und liebt Gesang (III 407 b 12), die Kunst ist heilig, ihm untertan, sein Bote und Knecht, sie „ist gotes barmekeit", „undiet" begehrt und erhält sie nicht (Sonnenburg IV, 15). Bei Regenboge erscheinen die sieben Künste als Führer zu den Tugenden, zur rechten Vollkommenheit und damit zum ewigen Leben (II 309 a 2—4). In einem anderen, ihm zugeschriebenen Spruch wird der Gesang gelobt, da er durch alle Himmel bis zu Gott dringt; er „ist ein edelstein da mit man Got hofiere"; er bringt Gott aus dem Himmel in die Hand des Priesters; durch Gesang loben die Engel den Herrn[191]). So ist die Kunst eine Gabe des Höchsten, die demjenigen, der sie in der rechten Weise ehrt und pflegt, Gottes Huld gewinnt, und das Amt des Dichters ist zugleich Gnade und Verpflichtung, von Gott verliehen und von ihm und für ihn geheiligt.[192])

187) Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, Art. „Gnade", „Gnadenlehre" und „Molinismus".

188) Hardegger II 134 a 1. Sonnenburg IV, 42. Unverzagt III, 43 a 1. Henneberger III 41 b 11. Meißner III 90 b 13. 92 a IV, 1. 93 a 7. 106 b 6. 108 b 15. Frauenlob 13,6. Zu den einzelnen Tugenden und ihrer Beziehung auf das Religiöse s. Weber a. a. O.

189) Br. Wernher III 14 b 16. Boppe II 383 b II.

190) 12,6. Ebenso wird Moses genannt in Ezzos Gesang (ed. Waag, Kleinere deutsche Gedichte . . . . Halle 1916) Z. 326. Johannes d. T. heißt „der vrônevorbote" (ebendort Z. 139).

191) III 350 III. S. a. Meißner III 99 b X, 1. Unverzagt III 44 a II, 1. Herm. Dâmen III 163 a 3 Z. 12. Rumzl. III 62 a 6.

192) Was im einzelnen jeweils unter „kunst" oder „sang" zu verstehen ist, ist in unserem Zusammenhang belanglos.

Schlußbetrachtungen.

„Deutsche Moralphilosophen des 13. Jahrhunderts“[193]) hat man unsere Dichter genannt, und ebenso zutreffend wäre es, sie als „deutsche Laientheologen“ zu bezeichnen.[194]) Wir haben versucht, die Summa ihrer „Theologie“ aus ihrem Gesamtwerk herauszuheben und die Haltung zu erkennen, mit der sie an die Erfassung, Durchdringung und Darlegung der vorgegebenen religiösen Lehren herangingen. Wir sagten, diese Haltung sei durchweg frei von Gefühlsseligkeit, Subjektivismus und Phantastik, sie sei objektiv, nüchtern, rational, klar, dogmatisch und liturgisch. Wir betonten den Abstand von der volkstümlichen Frömmigkeit, das Freisein von Aberglaube, Dumpfheit und Enge, den Sinn für das Wesentliche und Kernhafte. Doch haben wir damit nur in den gröbsten Umrissen die durchschnittliche Grundhaltung der Spruchdichter gekennzeichnet, und es bedürfen diese Ausführungen noch einiger feinerer Unterscheidungen. Zum Beispiel ließe sich näher auf die Frage des liturgischen Charakters der Sprüche eingehen, auf den im Verlauf der Untersuchung vielfach aufmerksam gemacht wurde.[195]) Man hat gesagt, die Liturgie sei „gebetete Wahrheit“, ihr einziger Zweck sei der Lobpreis Gottes — viele unserer Sprüche sind bezw. bezwecken nichts anderes. Spezifisch liturgisch ist es auch, wenn die Dichter Gott in erster Linie als den Dreieinigen vor Augen haben, wenn sie die Ganzheit des Gottesbildes wahren und nicht einzelne Seiten herausheben und isolieren.[196]) Das lebendige Gemeinschaftsbewußtsein und die Tatsache, daß der Mensch und seine Existenz meist im Zusammenhang der Heilsgeschichte gesehen wird, sind weiterhin hier anzuführen. Auch die Zurückhaltung und Beherrschtheit des Gefühls, der unbedingte Vorrang des Gedankens, der Primat des objektiven Denkens vor dem subjektiven sind Kennzeichen des Liturgischen, die auf den größten Teil der Spruchdichtung zutreffen. Selbst der gedankliche Aufbau eines Spruches ist in sehr vielen Fällen mit dem eines Kirchengebetes ganz und gar übereinstimmend: man beginnt mit einer Anrufung Gottes, fährt fort mit einer Mahnung oder Erinnerung an seine Eigenschaften und

193) Hans Naumann: Der staufische Ritter. Leipzig 1936. S. 139.

194) Damit ist natürlich nur eine andere Seite des Schaffens dieser vielseitigen Männer betont!

195) Vgl. zum folgenden: R. Stroppel a. a. O., R. Guardini: Vom Geist der Liturgie 8.—12. Aufl., Freiburg 1922. I. Herwegen. Alte Quellen neuer Kraft, Düsseldorf 1920.

196) Entsprechendes gilt für das Christusbild. S. oben S. 25 f.

Taten und schließt ab mit der Formulierung einer Bitte.[197]) Aber neben derartigen Gleichläufigkeiten stehen schwerwiegende Verschiedenheiten, und es lassen sich Verhaltungs- und Darstellungsweisen aufzeigen, welche als ausgesprochen unliturgisch gelten müssen. Darunter fällt gleich ein ganz bedeutsamer und wesentlicher Zug unserer Dichtung: der Wille zur Belehrung und Erziehung, welcher der Liturgie fremd ist. Denn diese steht nicht primär im Dienst menschlicher Bildung, sondern ist Dienst vor Gott. Eine erzieherische Wirkung liegt nicht in ihrem Vorhaben, wenn sie ihr auch tatsächlich nicht abgeht. Der Charakter des Liturgischen fehlt daher von vornherein bezw. wird zerstört, sobald die Absicht zu belehren und zu erziehen im Vordergrund steht oder sich einmischt. Das gleiche ist dann der Fall, wenn das Gefühl vorherrscht, oder wenn Gedanke, Haltung und Sprache eine „höfische" Stilisierung erfahren. So steht Liturgisches neben Unliturgischem, und beide gehen die verschiedensten Verbindungen und Vermischungen miteinander ein.[198])

Wir sagten schon, daß eine „höfische" Prägung religiöser Vorstellungen und Erlebnisse zwar an manchen Stellen vorkommt, aber doch gegenüber der kirchlich-dogmatischen Einstellung stark zurücktritt; daß also die religiöse Spruchdichtung jener der gotischen Zeit eigenen Neigung zur preziösen Eleganz und Zierlichkeit und Verfeinerung einen verhältnismäßig geringen Raum gibt.[199]) Unsere Dichter machten die Entwicklung zur subjektiven und gefühlsbetonten Frömmigkeit, zur realistischen und naturalistischen Darstellung kaum oder nur zögernd mit, und die von der Kirche gebilligte und geförderte und vom Volk in steigendem Maße geübte Heiligenverehrung lassen sie fast unbeachtet. Ein gewisser Zug der Beharrung ist ihnen unverkennbar eigentümlich, und er versteht sich von selbst, wenn man bedenkt, daß diese Männer in jeder Hinsicht Epigonen sind. Als Dichter stehen sie unter dem zwingenden Bann ihrer großen ritterlichen Vorgänger, als „Gelehrte" unter dem der „weisen Meister". Selbst da, wo sie sich von ihren Vorbildern und Gewährsmännern entfernen, geschieht dies unbewußt und unbeab-

---

197) Auf Übereinstimmungen zwischen Liturgie und Spruchdichtung in der Sprachgestaltung können wir hier nicht eingehen. Wir brauchen dies auch nicht zu tun, da es uns nicht um „Einflüsse" geht, sondern vielmehr um innere Entsprechungen in der Haltung. Haltungen aber werden nicht übernommen, sondern geweckt und entwickelt.

198) Dem entspricht das überhaupt vorhandene Nebeneinander von Preis- und Lehrsprüchen! — Die erzieherische Haltung ist selbstverständlich Erbe der großen höfischen Dichtung, insbesondere Walthers.

199) S. oben S. 27 ff.

sichtigt[200]) und glauben sie immer noch, ihren Meistern treu zu folgen (Marner XIV,18) oder gar, aus „des Kessels Grund" zu schöpfen und das, was diese gewollt und gekonnt haben, in vollendeter Weise zu verwirklichen (Frauenlob 165). Nur weniges treffen wir bei ihnen an, das in die Zukunft weist und leise Vorahnungen kommender Erschütterungen und Umwälzungen offenbart. Die Scheltstrophen gegen Papst und Geistlichkeit gehören nicht dazu, da sie nur den Mißbrauch kirchlicher Einrichtungen und Ämter bekämpfen, keineswegs diese selbst. Zweifel und Unglaube der Zeit finden in der Spruchdichtung nur eine Spiegelung, und zwar dort, wo die Dichter dagegen angehen, zum Festhalten am Glauben ermahnen und auf ihre Art die Wahrheit einzelner Glaubenslehren „beweisen" oder „erklären" wollen. Bedeutsamer sind schon die Sprüche, in denen mittelalterliche Gebundenheit zum Ausdruck kommt und ihr Verdammungsurteil spricht über diejenigen, die sich anschicken, ihre engen Schranken zu durchbrechen. Wir denken hier an Henneberger III 40 b 7 und Rumzl. III 55 b 3, wo die Beschränktheit des menschlichen Wissens demütig anerkannt und als unabänderliche Gegebenheit hingenommen wird. Beide Dichter wenden sich gegen die „Vermessenen", welche die ihnen gesetzten Grenzen überschreiten und die Geheimnisse der Welt, die zu wissen nur Gott zusteht, ergründen wollen. Wir sehen hier den Protest des mittelalterlichen Menschen gegen den unendlichen Erkenntnisdrang, der bald das Sinnen und Forschen der europäischen Menschheit entscheidend umgestalten und bestimmen sollte, den unsere Dichter noch nicht kennen und vor dem sie entsetzt zurückschrecken, wenn sie seine Regungen in ihrer Zeit verspüren. Nur innerhalb solcher Gebundenheit und Beharrung entfaltet sich der Freimut scharfer und bitterer Kritik, und Empörung gibt es nur im Namen eines objektiven, idealen Ordnungsbildes, nicht im Namen eines subjektiven Rechtes. In einer Gestalt allerdings scheint sich letzteres schon anzukündigen, in dem Herrn von Hardegge. Nur wenige Sprüche sind uns von ihm überliefert, und die meisten von diesen stehen auf der Linie des großen Durchschnitts. Aber einige sind darunter, die eine so eigenwillige und vorwärtsweisende Haltung ihres Verfassers offenbaren, daß wir von ihnen aus das Bild der geistigen Haltung der Spruchdichter abrunden und vervollständigen wollen. Mit Recht hat Hans Naumann des Hardeggers Trutzspruch „Ich bin uf einer verte" (II 136 b 12) in jüngster

200) Die Abwandlung, die sie der höfischen Ethik zuteil werden lassen, vollziehen sie auch weniger kraft einer starken und eigenwilligen Entwicklung ihrer Individualität, als vielmehr im Bann der geistlichen Autorität, im Gefolge der wiedererstarkenden Kirchlichkeit.

Zeit so stark herausgestellt, ihn als Durchbruch des germanischen großen Sinnes und des ritterlichen hohen Mutes gesehen und von ihm die Brücke geschlagen zur Lutherzeit, zu Dürers Ritter zwischen Tod und Teufel.[201]) In diesem Spruch erklärt sich ein Mensch bereit, unbedingt und unbeirrbar seinen Weg zu gehen, auch gegen den Willen einer ganzen Welt, gegen den Widerstand aller Gewalten, seien es solche der Natur, solche des Rechtes und der Ordnung, oder solche des Unrechtes und der Unordnung. Bedingungsloser kann die Bereitschaft, sich ganz auf sich selbst zu stellen und alle Bindungen um einer einzigen Verpflichtung willen zu zerbrechen, gar nicht ausgesprochen werden. Aber dennoch handelt es sich dabei nicht um individualistische Willkür, um Laune und Schwäche, um ein Versagen vor den Forderungen der Gemeinschaft, sondern um die harte Erfüllung einer zwingenden, innerlich anerkannten und bejahten Pflicht. Eine ähnliche Haltung nimmt der Dichter in dem schon behandelten Spruch über die Rechtfertigung ein. Dieser beginnt folgendermaßen: „Ich muoz vragen, solt' ich dar ümbe ein jar vor kirchen stan, / unt wil diu vrage niemer tak mit willen abe gelan; / swer mir die vrage in guete verneme, / dem mueze Got sin dink ze dem besten keren:"[202]) Dieses „vor kirchen stan" bedeutet, als Sünder aus der Gemeinschaft der Christenheit ausgeschlossen zu sein, was der Hardegger um seiner (ein theologisches Problem anschneidenden) Frage willen auf sich nehmen will. Er betont gleich zu Beginn, daß er die Frage stellen m u ß, aber auch, daß er dieses Müssen bejaht und nicht davon lassen will, bis ihm jemand durch eine befriedigende Antwort diese Last abnimmt.[203]) Nehmen wir die beiden Sprüche zusammen und betrachten sie in dieser Art, so tritt uns in ihnen ein Mensch entgegen, der von dem Willen beseelt ist, einzig und allein seinem Gewissen zu folgen und dabei, wenn nötig, das Leben des Leibes und der Seele zu wagen. Aber dieser Wille entspringt nicht etwa einem leichtfertigen Hochmut, der glaubt, sich über alle Bindungen hinwegsetzen und sie verachten zu können. Ein tiefer Ernst ist vielmehr der Grundzug dieses Mannes wie der meisten unserer Dichter. Die Frage

201) H. Naumann: Der hohe Mut und das freie Gemüte. Bonner Rektoratsrede 1934. Derselbe in: Der deutsche Mensch, Sammelschrift 1935. Außerdem: Der staufische Ritter a. a. O.

202) II, 135 b 6. Es folgt dann die Frage, die als solche in dem jetzigen Zusammenhang keine Rolle spielt. Vgl. oben S. 58 und 74. Ähnlicher Anfang bei W. v. Breisach II 140 b 3.

203) Vgl. die letzte Zeile des Trutzspruches: „... dien' irrten mich der verte niht, die ich da m u o z und o u c h u n g e r n e v a r. Auch hier die freudige Bejahung eines an sich schmerzlichen Müssens!

nach Sinn und Wert der Welt bewegt ihn wie sie alle. Ein eigenartiger Zwiespalt zwischen einem gefühlsmäßigen Pessimismus und einem erkenntnismäßigen Optimismus ist hier festzustellen. Mit welcher Entschiedenheit stellt er den Menschen vor die Wahl zwischen der Minne der Welt und derjenigen, „der Jesus Krist die sueze hat" (II 136b 11). Das unerbittliche Dahinschwinden aller irdischen Güter hat er zutiefst erlebt: „het' er nu türne goldes vol, da muoz er von, ald ez von im, er mak sin niht gewalten." (II, 135a 4). Mit welcher Eindringlichkeit und Wucht spricht er dieses Erlebnis in dem fallenden Rhythmus dieses Satzes aus! Und dann versucht er die Welt auf eine ganz eigene Weise zu verteidigen, indem er aus ihrer Untugend eine Tugend macht: sie will den Menschen betrügen, nur um ihn dadurch innerlich für Christus freizumachen (II 135b 8). Eine solche Rechtfertigung ist schon nicht mehr gradualistisch. Das Gefühl der Unwertigkeit der Welt hat das Wissen des Gegenteils überwunden oder überdeckt. Denn der Dichter weiß zwar noch genau, daß man die Schöpfung Gottes nicht schelten darf, daß es auf den Menschen ankommt, ob sie ihm zum Nutzen oder zum Verderben wird. Aber selbst bei dieser vom Verstande ausgesprochenen Verteidigung der Frau Welt behält sein pessimistisches Gefühl doch das letzte Wort: die Welt ist zwar ein Spielbrett, auf dem man verlieren oder gewinnen kann, aber „den werstein triffet nieman, laege er iemer bar." (II 137a III). Völlig und restlos aufgegeben ist die gradualistische Haltung also hier noch nicht, aber erlebnismäßig kann sie nicht mehr eingenommen werden. Ihre Erschütterung ist soweit gediehen, daß bis zur völligen Aufgabe nur noch ein kleiner Schritt zu tun bleibt. Man erinnert sich noch daran, daß Gott und Welt grundsätzlich keine unvereinbaren Gegensätze sind, aber an die Möglichkeit, diese Wahrheit im konkreten Leben zu verwirklichen, vermag man nicht mehr zu glauben. Schon beim alternden Walther war diese für die Abendseite des Mittelalters charakteristische Erschütterung des Gradualismus festzustellen. Wir haben gesehen, wie sie sich durch die ganze Spruchdichtung hindurchzieht, wie sie vorherrscht, wenn sie auch noch nicht absolut herrschend ist.[204]) Unsere Dichter stehen staunend und gläubig vor der „großen, heiligen und unerklärlichen Einrichtung der Welt," aber sie wissen auch von ihrer „gebrechlichen Einrichtung" (Kleist) und machen sich keine Illusionen über die Wirklichkeit, die sie sehen

204) Das Erlebnis der Schwäche und Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, der Last und Not des Daseins und die starke Sorge um das Heil der Seele gehören selbstverständlich ebenfalls in diesen Zusammenhang.

und hinnehmen wie sie ist. So antwortet dem pessimistischen Gefühl ein kühner, männlicher Sinn und eine gefaßte Selbstsicherheit, die sich darüber klar ist, daß — so wie die Welt steht — Mut und Kühnheit erforderlich sind (Sonnenburg I,4), daß das Leben als eine schwere Fahrt freudig bejaht werden muß (Marner XV, 19b), und daß Demut vor Gott und Freude vor der Welt notwendig zusammengehören (Rumzl. III 58b 24).

Literaturnachweis.

Der größte Teil der benutzten Literatur ist an entsprechender Stelle in den Anmerkungen angegeben worden. Wir fügen hier noch hinzu:

I. Textausgaben.

Bartsch, K., Die Schweizer Minnesänger, Frauenfeld 1886.

Ettmüller, L., Heinrichs von Meissen Leiche, Sprüche, Streitgedichte und Lieder, Quedlinburg — Leipzig 1843.

v. d. Hagen, Fr. H., Minnesinger, 3 Bände, Leipzig 1838.

Haller, R., Der wilde Alexander, Diss. Bonn 1934.

v. Kraus, Carl, Die Gedichte Walthers v. d. Vogelweide. 10. Aufl. Berlin und Leipzig 1936.

Roethe, G., Die Gedichte Reinmars v. Zw. Leipzig 1887.

Schönbach, A., Die Sprüche des Br. Wernher I und II. Beiträge zur Erklärung altdeutscher Dichtwerke. Sitzungsbericht der kaiserl. Akad. d. Wiss. Wien 1903/04 und 1904/05.

Schröder, E., Kleinere Dichtungen Konrads v. W. Bd. III. Berlin 1926.

Strauch, Ph., Der Marner. Straßburg 1876.

Vogt, F., Des Minnesangs Frühling, 5. Aufl., Leipzig 1930.

Wackernagel, W. und Rieger, M., Walther v. d. V. nebst Ulrich v. Singenberg und Leuthold von Seven. Gießen 1862.

Zingerle, O., Friedr. v. Sonnenburg, Innsbruck 1878.

II. Darstellungen.

Bernheim, E., Mittelalterliche Zeitanschauungen, I Tübingen 1918.

Bühler, J., Das deutsche Geistesleben im Mittelalter, Leipzig 1927.

Ehrismann, G., Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters 4 Bde. München 1918 bis 1935 (dort auch eine Fülle von weiteren Literaturnachweisen).

Hauck, A., Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1922—29.

Martin, A. v., Das Problem der mittelalterlichen Weltanschauung. D. V. L. G. 1925.

Antike, Germanentum, Christentum und Orient als Aufbaufaktoren der geistigen Welt des Mittelalters. Archiv für Kulturgeschichte 19, 1929.

Kultursoziologie des Mittelalters (im Handwörterbuch der Soziologie, hrg. von Vierkandt, Stuttgart 1931).

Müller, G., Gradualismus. Eine Vorstudie zur altdeutschen Literaturgeschichte. D. V. L. G. 1924.

Nagel, Der frühe Meistersang und das Christentum. G. R. M. 23. 1935.

Pescheck, A., Der religiöse Glaube der gebildeten Laien in Deutschland zur Zeit des Interregnums. Stäudlins und Tzschirners Archiv für alte und neue Kirchengeschichte 1818, S. 465 ff.

Rehm, W., Kulturverfall und spätmittelhochdeutsche Didaktik. ZfdPh 52, 1927.

Schnürer, G., Kirche und Kultur im Mittelalter, 3 Bände, Paderborn 1924 ff.

Schulte, A., Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter. Stuttgart 1910.

Siebert, F., Der Mensch um 1300 im Spiegel deutscher Quellen. Hist. Studien 206. Berlin 1931.

Singer, S., Die religiöse Lyrik des Mittelalters. Bern 1933.

Stammler, W., Die bürgerliche Dichtung des Spätmittelalters ZfdPh 53, 1928.

Die Wurzeln des Meistergesangs. D. V. L. G. I 1923.

Steinbüchel, Th., Christliches Mittelalter, Leipzig 1935.

Lebenslauf.

Geboren wurde ich, Hans Diesenberg, am 24. August 1912 in Bonn als Sohn des Kunstmalers Wilhelm Diesenberg und seiner Ehefrau Anna, geb. Allmann. Ich besitze die deutsche Reichsangehörigkeit und bin katholischer Konfession. Meine Vorbildung erhielt ich auf der Städtischen Oberrealschule in Bonn, die ich Ostern 1932 mit dem Zeugnis der Reife eines Reform-Realgymnasiums verließ.

Anschließend studierte ich Deutsch, Englisch, Französisch und Philosophie an der Universität Bonn. Meine akademischen Lehrer waren die Herren Professoren und Dozenten: Becker, Behn, Vagn Börge, Curtius, Dempf, Dyroff, Enders, Hempel, Hübener, Menzerath, Moldenhauer, A. Müller, Naumann, Obenauer, Platz, Quint, Rothacker, Schneider, Walzel. Es ist mir eine angenehme Pflicht, ihnen allen für das zu danken, was sie mir im Laufe meines Studiums gegeben haben. Besonderen Dank schulde ich jedoch Herrn Prof. Dr. Hans Naumann für die Anregung und Unterstützung dieser Arbeit.

Die mündliche Prüfung fand am 28. April 1937 statt.